Germanistik

Das Spiel vom Antichrist

Eine geistesgeschichtliche Untersuchung

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

Von

Paul Steigleder

aus Düsseldorf.

1938

Druckerei u. Verlag wissenschaftlicher Werke Konrad Triltsch, Würzburg

Diss. Bonn
1938.

5333

Berichterstatter: Herr Prof. Dr. H. Naumann.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die vorliegende Abhandlung erscheint als Heft 6 in der Schriftenreihe „Bonner Beiträge zur Deutschen Philologie“ im Verlag Konrad Triltsch, Würzburg-Aumühle.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung:

Das mittelalterliche Drama.

Der mittelalterliche Dichter S. 1 — Das Drama als Glaubens- und Heilsspiel S. 2.

1. Kapitel:

Der Dichter und die Tradition.

Der eschatologische Grundcharakter S. 7 — Antichrist und Reichsgeschichte S. 8 — Augustins Civitas Dei S. 9 — Die Lehre vom Tausendjährigen Reich Christi S. 14 — Das Bild des Deutschen Kaisers S. 16 — Der Antichrist S. 20 — Hypocriten S. 24 — Verbindung von Kirche und Römischem Reich S. 28 — Tiburtinische Sibylle S. 29 — Pseudo-Methodius S. 30 — Das Kaisertum Karls des Großen S. 33 — Adso S. 34 — Der Begriff der Discessio S. 37 — Enoch und Elias S. 39.

2. Kapitel:

Der Dichter und seine Zeit.

Die mittelalterliche Einheitskultur S. 44 — Gerhard von Jork S. 45 — Bernhard von Clairveaux S. 48 — Der deutsche Symbolismus: Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis, Hugo von St. Victor, Otto von Freising, Gerhoh von Reichersberg S. 49 — Die Unitas ecclesiae S. 53 — Das Drama als Übergangsdichtung S. 54 — Walther von der Vogelweide S. 56 — Der Erzpoet S. 62.

3. Kapitel:

Die Auseinandersetzung mit der Literatur.

Die historische Festlegung S. 63 — Das Problem des Kreuzzugs S. 67 — der Hypocriten S. 69 — der „subtilitas" S. 71.

Schluß:

Sinn der Untersuchung.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546406_0121

Einleitung.

Das mittelalterliche Drama.

Dichtung im Mittelalter ist Ausdruck eines völkischen Glaubens. Der Dichter, die Persönlichkeit, eingelassen in jenen Gemeinschaftsglauben, ist der Schöpfer der Form, bringt die Seele seines Volkes in die sinnlich-anschauliche Welt des Spiels, objektiviert Glauben und Leben, Sehnsucht und Erwartung seines Volkes im dramatischen Geschehen. Die Zeit, die Geschichte lebt aus einem Glauben, das Geschehen des Spiels im Mittelalter lebt aus einem christlichen Glauben. Christlicher Glaube ist immer Heilsglaube, ausgerichtet auf das Schicksal der Einzelseele, des Volkes, der Welt, in der Spannung von Diesseits und Jenseits; christlicher Glaube ist immer eschatologischer Glaube, für den die Zentralfrage das Schicksal des Menschen ist. Ziel und Sinn allen Geschehens ist die „salus animarum"; darum ist die Welt eine Veranstaltung Gottes zu seiner Ehre und damit zu unserem Heil, ist auch alles dramatische Geschehen Darstellung der Heilsgeschichte, Bezugnahme auf das Heil der Menschen, auf die Gloria Dei. Das Schauspiel des Mittelalters ist also niemals eine l'art pour l'art Dichtung, sondern hat immer eine Tendenz: im letzten die Gloria Dei, wie sie im Schlußgesang der Gemeinde überragend sichtbar wird: „Laudem dicite Deo nostro." Passions- und Osterspiel, Weihnachts- und Dreikönigsspiel, sie alle nehmen Sinn und Gehalt aus der Heilsgeschichte, wollen im tiefsten göttliches Geschehen, Christi Leben, Tod und Auferstehung veranschaulichen, wollen „sagen" und deutlich machen, daß jeder, der mit gläubiger Gesinnung dem frommen Spiel folgt, teil hat an der Erlösungstat des Gottessohnes. Zehnjungfrauenspiel, das Spiel von der Päpstin Johanna, der Faust des Mittelalters, Theophilus, sie nehmen in gleicher Weise ihren Ursprung aus dieser Heilssituation; das Schicksal des Menschen vor Gott, seine Verdammung und Rechtfertigung, die Welt gläubigsten Vertrauens auf die Fürbitte Mariens als der mediatrix omnium gratiarum, das steht im Mittelpunkt der Spiele. Solange christlicher Glaube lebendig, hatte alles Spiel, alle Kunst ihren Zweck. Man könnte zwar glauben, der Dichter des Redentiner Osterspiels etwa brächte seine Wächterscenen nur aus Freude an der Darstellung auf die Bühne, aber auch hier läßt der Dichter nicht seinen Zweck aus den Augen: er will den Zuschauern in lebendige Erinnerung bringen, „daß ihnen durch das Erlösungswerk Christi die Möglichkeit gegeben ist, vor Gott gerecht zu werden, falls sie sich durch dasselbe bestimmen lassen, das Böse zu meiden" (1). Das Komische der Teufelsscenen selbst hat noch diesen ernsten Zug, erfährt seine Einbeziehung in das Heilsgeschehen, seine Anwendung auf das Leben des Einzelnen. Wird doch all diese Tücke und List, Derbheit und Roheit nur dargestellt, um „vom Bösen abzuschrecken". Ausgangs-

punkt ist immer dieser christliche Glaube, diese ständige Sorge um das Schicksal seiner Seele für eine Ewigkeit, Furcht vor Gericht, Tod und ewiger Verdammnis, bange Erwartung des in der Schrift dunkel angekündigten Kommens des Herrn, ängstliches Ausspähen nach den Vorzeichen, die dem Ende der Welt voraus gehen sollen.

Der Glaube des mittelalterlichen Menschen war ein sinnlich-übersinnlicher; In der fruchtbaren Spannung der „analogia entis" verband er den schöpferischen Glauben an echte Transzendenz mit der Kraft, das Göttliche im Endlichen zu sehen. Gedrängteste Zusammenfassung erlebte dieser symbolische Glaube in dem Mysterium der Incarnation, in der Christusgestalt als incarniertem Logos. Liturgie und Kultus bedeuteten für ihn reale Repräsentation des Göttlichen, Realisierung des Gottes-Geheimnisses, ohne „das mysterium stricte dictum" durch Vernünftigkeit aufzulösen. Der Mensch des Mittelalters steht in einer vom Geheimnis des Göttlichen durchwehten Welt, sein Leben und Denken, Hoffen und Glauben ist hineingenommen in eine Welt des Irrationalen, er kennt das Symbol als „Transparent geistiger Wirklichkeiten" (2). Der Weg zum mittelalterlichen Spiel, der Weg zu seiner Bühne, insbesondere bei unserem Antichristspiel, kann nur von dieser Welt christlichen Glaubens, jenem Sinn für das echt Symbolhafte, jenem tiefen und gesunden Verständnis für Form und Gebärde her gefunden werden. Die ganze Symbolik der Kunst des Mittelalters (3), der theologisch-geschichtsphilosophischen Systematik (4), des Rechtslebens, der Dichtung (5) ruht doch zutiefst auf der Fähigkeit eines jungen, starken Volkes, das Christusmysterium zu glauben, das als vollendetes Symbol den Geist der Zeit beherrschte. Von Liturgie und kirchlicher Feier führt klar der Weg zu jener mittelalterlichen Kunstauffassung, dramatischen Darstellung, wie dem Sinn und Zweck der Veranstaltung der Spiele. Denn „wie der Heilsplan nicht bloß Lehre, sondern in erster Linie die Heils t a t Christi umfaßt, so führt auch die Kirche nicht durch Wort allein, sondern durch heilige H a n d l u n g e n die Menschheit zum Heile" (6). So schließt sich in Handlung und Gesinnung das mittelalterliche Drama der kirchlichen Feier an, tritt aus dem sacralen Raum auf den Vorplatz der Kirche, denkt, sieht und handelt aber immer im Sinne jener die Gemeinschaft des Volkes umfassenden Glaubenswirklichkeit. Die geistige und göttliche Wirklichkeit wird gebannt in sinnlich-anschaulicher Form. Das Symbol, die sinnhafte Gebärde umfaßt unendlich mehr als das Wort, das „begreifen" will. Das Symbol immer im Endlichen beginnend und dennoch den geistigen Vollgehalt des Unendlichen bergend, wird zum verpflichtenden Zeichen für eine Gemeinschaft, indem es auch dem einfachsten Menschen den Weg zur Idee erschließt. Erst die Fähigkeit des symbolischen Verstehens auch bei dem ungebildeten mittelalterlichen Zuschauer, das Wissen um Sinn der Form und Gebärde machte es auch dem, der nicht dem Kleriker- und Scholarenstand angehörte, möglich, der Handlung zu folgen. Ablauf und Bedeutung der Handlung erkannte ohne Schwierigkeiten in unserem Antichristspiel auch der, der des Wortes nicht kundig war. Dem Wort geht eigentlich immer schon die Form und Gebärde voraus oder begleitet es, erschließt aber zugleich dem Zuschauer eine sinnlich-geistige Welt, wie sie das Wort niemals faßt. Und gerade hier, wo Weltgeschehen, Himmel und Erde bewegende Handlung dargestellt, wo die ganze Wucht göttlichen Geschehens, die Macht überzeitlicher, übermenschlicher Kräfte sichtbar werden sollte, da mußte alles Nurgesprochene bedingt

bleiben vor der ahnenden Fülle sinn- und geistschwerer Gebärde. Da wo Gott und sein Widersacher von Anbeginn auftreten, wo Christ und Antichrist, Pax und Discordia, Ordnung und Chaos ihre weltlich-überweltlichen Aristien auskämpfen, da ist die Kraft gläubigen Schauens, symbolischen Verstehens größer als die klare Vernünftigkeit begrifflichen Wortes. Denn noch ehe ein Wort gesprochen, ist jene Welt des 12. Jahrhunderts wirklich auf den Brettern, die hier in Wahrheit die „Welt" bedeuten, jene Unitas ecclesiae, jenes regnum permixtum in seiner klerikal-weltlichen Spannung, seiner geistesgeschichtlichen, politischen Situation. Und alle jene entscheidenden Wenden: christliche Herrschaft des Deutschen Kaisers, Reichsübergabe, Auftreten der Hypocriten, des Antichrist, seine Gewaltherrschaft, seine Überhebung, sein Sturz, all dies ist neben dem Wort unendlich vertiefter ausgedrückt in Form und Gebärde. Der Charakter dieser Menschen und Mächte, ihre Entscheidung für oder wider Christus, ob Diener des Satans, ob Vasallen des christlichen Kaisers, all das wird dem Einsichtigen schon deutlich in Haltung, Gewand und Auftritt. Wenn die Bühne für das Spiel aufgebaut, die „Personae dramatis" ihren weltgeschichtlichen, geistesgeschichtlichen Ort eingenommen, dann war eben die Welt gegenwärtig, jene religiös-völkische Wirklichkeit des 12. Jahrhunderts. Diese Scene, in der, auf der gespielt wurde, war nicht weniger als bildgewordene Bannung letzter religiöser, metaphysischer, geschichtlich-politischer Kräfte. Es waren im engen Raum vor der Kirche die geschichtlichen und politischen Mächte der Zeit beschworen, die religiösen und geistigen Kräfte und Gegenkräfte geheimnisvoll und symbolhaft in Gestalten als ihre lebendigen Träger gebannt, der Mensch, das Volk aufgerufen zur letzten Entscheidung. Die Welt war tatsächlich in ihrer ganzen Fülle ausgebreitet. Die ganze Bühne war die ganze Welt, und diese Welt war immer gegenwärtig und alles Geschehen war ein Nebeneinander auf dieser Weltbühne. Es wurde nichts hinter die Scene verlegt, sondern alle Möglichkeiten, die die Handlung mit sich brachte, waren von Anfang an da. Das Grundprinzip der antiken Bühne, „das Spiel vor einer fingierten Wand mit Zu- und Abgangsmöglichkeiten, die Verwendung einer Oberbühne, eines Vorraumes und von Seitenabschlüssen" (7), war der mittelalterlichen Bühne fremd. Dem kultischen und symbolischen Verstehen der Weltwirklichkeit entsprach es, daß alle agierenden Personen auf der Bühne erscheinen. Gleichwie im liturgischen Raum ist auch in unserem Spiel die Macht des göttlichen Heilsgeschehens noch so mächtig, daß es von sich aus die zu seiner Darstellung und Vergegenwärtigung notwendigen Personen aufruft. Die Personen stehen bereit, um die allen bekannte Geschichte des Heils, die christliche Wahrheit der gläubigen Gemeinde zu veranschaulichen, wenn eben die Darstellung dieses Geschehens sie verlangt. Das Moment des überraschenden Effektes mußte daher dieser geistlichen Bühne fremd sein. Und was nicht seinem Wesen nach zur Welt gehörte, das trat auch nicht mit dem allgemeinen Aufzug auf die Bühne. Darum, weil der Antichrist nicht allein von dieser Welt, sondern eine übermenschliche Macht darstellt, weil auch die Prophetengestalten nicht mehr der Geschichte angehören, sondern eben für den jüngsten Tag aufbewahrt sind, darum treten sie in die Scene („intrant") und machen so im Auftritt schon ihr Wesen und ihre Bedeutung innerhalb des Weltgeschehens deutlich. Weniger um des dramatischen Effektes (8) willen, als um jenes symbolischen Verstehens der Weltwirklichkeit, hat der Antichrist seinen eigenen „conductus" (9), treten die Propheten in die Scene, erscheint der angelus Domini und ver-

schwindet auch wieder. Nicht die einfachen Mittel der Inscenierungskunst machten den Scenen- und Dekorationswechsel nicht möglich, vielmehr lag überhaupt nicht das Bedürfnis eines Bühnenwechsels vor, da der Mensch dieser Zeit noch in hohem Maße die Kraft symbolhafter Vergegenwärtigung und bei dürftigster Andeutung lebendigsten Vorstellens besaß. Den ganzen Raum des Geschehens stets vor sich, die geistige Wirklichkeit der Bühne als gläubigen Besitz in seinen Gedanken, vermochte der mittelalterliche Zuschauer der Handlung von einem Ort zum anderen im Nebeneinander zu folgen, jeweils ganz sein Schauen auf jene eine Stelle einzurichten und zugleich von allem anderen abzusehen. Gläubiges, symbolhaftes Verständnis — stets das Zeichen eines jungen, geistig schöpferischen Volkes — schuf diese „wandernde Scene" (10). Denn dieser Raum war nicht Abbild einer Wirklichkeit im Sinne des geschichtlich-politischen Tages, sondern diese Mansionenbühne war ein dogmatischer Raum, war Abbild einer gläubigen Wirklichkeit, war Ausdruck eines völkisch-christlichen Glaubens. Die Bühne unseres Spiels legte also gar keinen Wert darauf, realistisch, historisch zu sein, sondern sie wollte nur Objektivierung sein der religiösen, geistesgeschichtlichen, politischen Welt eben des 12. Jahrhunderts. Glaube und Weltschau des Dichters kannten überhaupt nicht die Forderung unbedingter, geschichtlicher Objektivität. Vielmehr schuf Gottes Weltgeschehen, eschatologisches Wissen und Hoffen diesen Raum. Gottes Handeln mit der Welt, wie es die Schrift, die Tradition, Sage und Prophetie in das gläubige Bewußtsein des Volkes gesenkt hatte, setzte diesen Raum in Handlung um, führte das Geschehen der geschichtlich-politischen Welt eben dieser Zeit dem im Vorherwissen Gottes festgelegten, den Gläubigen geweissagten Ende zu. Gleich wie die Bühne als „totus mundus" allzeit dem Zuschauer gegenwärtig war, so auch das Geschehen, das ihm als Ganzes in all seinen Auswirkungen gläubiger Besitz war. Dem mittelalterlichen Spiel geht darum als letzter Grund und eigentlicher Ausgangspunkt jener kirchliche, sich im Kult und Gottesdienst, im symbolischen Geschehen äußernde, im Volk tief verwurzelte Glaube voraus. Dieser Glaube, als letzte und entscheidende Wirklichkeit der Zeit, formt notwendig alle Äußerungen, gestaltet die Welt. Unser Drama als Welttheater ist so Glaubensspiel, „Seinsspiel" (11), ist Ausdruck jener Unitas ecclesiae, jener deutschen-abendländischen Christenheit, eines gläubig-christlich-kirchlichen Weltverhaltens. Und insofern die Untersuchungen R. Stumpfl's „die volkhaften Wurzeln unserer dramatischen Kunst" erforschen, die Frage nach dem Ursprung der mittelalterlichen Spiele unter „dem volkskundlichen Gesichtspunkt" neu zu stellen unternommen haben (12), haben sie das unzweifelhafte Verdienst, Entscheidendes neu gesehen, äußerst anregend für alle weitere Forschung gewirkt zu haben. Sein Ergebnis aber, „daß die Keime zum Drama keineswegs in der christlichen Liturgie gegeben waren, eine Entwicklung zum Drama aus rein liturgischen Ansätzen heraus nie stattgefunden hat" (13), muß den Vorwurf der Einseitigkeit auf sich nehmen, da es jene unzertrennliche Einheit von germanischem Blut und christlichem Geist in jenem völkischen Glauben übersieht. Weil es doch zuletzt um die aller Weltwirklichkeit vorgegebene — sie nicht auflösende, sondern supponierende Gottes- und Offenbarungswirklichkeit geht, darum mußte Symbol, Gebärde und Gleichnis so entscheidend sich geltend machen. Die dogmatisch-eschatologische Welt, die als Glaubenswirklichkeit notwendig auf eine Welt angelegt ist, führt also hin zu jenem geistesgeschichtlich-politschen Geschehen, wie es uns das Spiel,

so einzig dastehend in der dramatischen Literatur des Mittelalters, zeigt. Diese wesensnotwendige, schicksalhafte Verbindung von dogmatischem Gehalt und gläubiger Tradition mit dem Weltgeschehen, forderte die Verbindung von Antichrist und römischem Kaisertum deutscher Nation, Imperium und seinen geschichtlichen, völkisch-nationalen Trägern. Der Offenbarungsgehalt der übrigen Spiele verblieb notwendig im Raum subjektiver Frömmigkeit und forderte nicht von sich notwendig den Anschluß an Welt und Reichsgeschichte. In demselben Augenblick aber, wo ein Dichter jene Schrift und Traditionsweissagungen vom Antichrist zum Gegenstand dramatischer Darstellung nahm, mußte jene „Ecclesia" als irdische Gotteswirklichkeit, als „gemischte Öffentlichkeit", mit den gleichgewichtigen Häuptern Papst und Kaiser, ihren Ständen, Kleriker und Laien, notwendig in das Geschehen eingreifen. Sobald ein Dichter in der Zeit den Antichrist spürbar glaubte und ihn dem Volke vorführte, war zugleich eine Welt aufgerufen, die in Offenbarung, Schrift, Vätertradition, Prophetie, Sage, germanischem Reichsbewußtsein, deutschem Kaisertum, deutschem Symbolismus nur dürftig umrissen werden kann.

Wollte ich so das Spiel vom Antichrist zum Gegenstand der Untersuchung nehmen, so führte mich das Wesen des mittelalterlichen Dramas in jenen Heilsbereich christlicher Gläubigkeit, wie er in Schrift und Tradition sich darstellt, in jenes symbolische Verständnis, wie es höchste Entfaltung gefunden im deutschen Symbolismus des 12. Jahrunderts, führte mich unser Spiel im besonderen in die Welt des Hochmittelalters, und seine „Voraussetzung", das Völkische und Nationale.

1. Kapitel:

Der Dichter und die Tradition.

Der mittelalterliche Dichter weiß sich stets in einer vorgegebenen Wirklichkeit. Er steht in einer Welt des Glaubens, die Realität ist. Der Dichter steht vor dieser Wirklichkeit des Glaubens, er weiß sich stets einer Welt gegenüber, vor der er anerkennend steht. Dieser Dichter kennt nicht den romantischen Begriff des schöpferischen Geistes, er weiß um die echte Spannung von Objekt und Subjekt, Welt und Gott, Immanenz und Transzendenz. Er unterscheidet sich darin von dem modernen Dichter, für den der Mensch das Maß aller Dinge ist. Den Raum, in dem der mittelalterliche Dichter gestaltet und sagend dichtet, gibt der Satz des Aquinaten wieder: Deus omnium entium est mensura (1). Die Realität erfüllt sich für den modernen Dichter wie etwa Stefan George im Menschen und seiner Daseinsbegebenheit. George machte den Menschen zum Schöpfer, Schelling — der Vater des 19. Jahrhunderts — ließ das Absolute das Endprodukt eines instinkthaften Vorgehens der Weltentwicklung sein. „Was Gott bedeutet, ist eine Frage, aber keine Wirklichkeit" (2). Der mittelalterliche Mensch dagegen weiß, daß alle Dinge erst ihr Dasein empfangen, wirklich werden im Vollsinn durch Gottes schöpferisches Erkennen. Hier setzt kein Ich eine Welt, sondern die Welt ist da vor aller Setzung, hier schafft nicht der Dichter die Inkarnation der Gottheit, bannt das Göttliche und macht erst den Gott wirklich und leiblich im Menschen (Maximin Mythos), sondern der Gott ist vor den Menschen, ist Realität, unabhängig von aller magischen Beschwörung, real vor aller und ohne alle menschliche Erkenntnis. In einem ästhetizierenden Jahrhundert wird die Welt zum Kunstwerk, aber weil man die Realität des Göttlichen verloren, verliert man die Welt des Wirklichen, den Blick für „das Ganze". Der Dichter unseres Dramas als mittelalterlicher Mensch hat sein Gegenüber, steht vor dem Objektiven einer Gottesoffenbarung, die als „scientia fidei" der „scientia rationis" stets voraufgeht.

Wir, die wir heute um die Erneuerung des völkischen Daseins ringen, die Bedingtheit des ästhetischen Weltbildes erfahren haben, werden von einer neuen Sicht her jene großen mittelalterlichen Epiker und Dramatiker würdigen, gerade in ihrer Gebundenheit an ihre Vorlage, Quelle und Tradition. Nur aus dieser bewußten Bindung an die Welt und die volkbewegenden Kräfte vermochten sie Höchstes und Ewig-Gültiges zu leisten. Weil diese Dichter zutiefst aus der Seele und den Kräften ihres Volkes gestalteten, weil sie aus der Gegebenheit ihres völkischen Daseins und für die Nation schufen, darum waren ihre Werke gültig für das Reich und eine abendländische Welt. Diese mittelalterlichen Dichter und nicht zuletzt der Verfasser unseres Ludus,

wußten sich unter Gott und seiner Schöpfung und schufen so eine Dichtung, die Weisheit bedeutet, Liebe zur Ganzheit des Menschen, Pathos zur gegebenen Wirklichkeit von Volk und Nation, Aufruf zur Gestaltung des Reichs. Der Dichter, gebunden an Offenbarung, Tradition und Vorlage, wird immer das Bild einer großen Zeit sein, wie der Mangel an Objektivität und ganzheitlicher Bezogenheit stets der Ausdruck einer niedergehenden Epoche. Denn „alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv, dagegen haben alle vorschreitenden Epochen eine objektive Richtung" (3).

Indem ich nun versuche, die unserem Ludus zu Grunde liegende Tradition aufzuzeigen, verbinde ich damit zugleich das Wesentliche meiner Aufgabe, die eigene Leistung, die persönliche Formung, den Eigengehalt unseres Dichters, sein deutsches Wesen sichtbar zu machen. Weil ich mich bemühe, die Dichtung in dem Gesamt der religiösen, historisch-politischen Wirklichkeit der Zeit aufzuzeigen, verzichte ich auf die Gründlichkeit einer rein historischen Quellendarlegung. Dem Germanisten wird eine Quellenanalyse nur soweit dienlich sein können, als es für die inhaltliche Erschließung der Dichtung in ihrer Ganzheit notwendig erscheint (4).

Der geistige Gehalt unseres Spiels gründet in der Schrift. Der Grundcharakter der Schrift, insbesondere der in Frage kommenden Stelle (2. Thess. 2, 3—12), und damit des Ludus ist ein e s c h a t o l o g i s c h e r. Die Eschatologie umfaßt den Glauben: Christus wird am Ende der Welt wiederkommen, um das von ihm begonnene Reich Gottes zu vollenden. Das von den Propheten so stark betonte und in nahe Aussicht gestellte Kommen Gottes hat nach christlicher Lehre seine vorläufige und erstmalige Erfüllung erhalten in der Ankunft des Logos auf Erden. Schon bei Christus tritt der Gedanke des Gottesreiches als einer Wirklichkeit auf (Mth. 6, 10). Petrus spricht von der Wiederherstellung aller Dinge bei der zweiten Ankunft des Herrn (Apg. 3, 20—21), während Paulus tröstet und zugleich droht mit dem Tag der Ankunft. Dieser Glaube an die Wiederkunft gehört zum Grundbestand christlichen, gehört also zur Grundstruktur mittelalterlichen Denkens. Eine Verwässerung der Eschatologie bedeutet zugleich die Auflösung des Christentums, und damit auch die Auflösung der tragenden Grundlagen des Ludus. Der Gerichts- und Vergeltungsgedanke gehört wie die Verbindung von Tod und Sünde, von Gericht und unabänderlichem Richterspruch Gottes, von Himmel und Hölle zur Wirklichkeit, die den mittelalterlichen Menschen umgibt.

In einem eschatologischen Drama stehen notwendig die letzten Tage im Mittelpunkt. Wann aber treten diese letzten Tage ein? Selbst für die Schrift ist diese Frage ein Problem. Dennoch aber will man allgemeine und dunkle Vorzeichen annehmen, von denen man auf die Parusie des Herrn schließen könnte. Neben der allgemeinen Verkündigung des Evangeliums (Mth. 24, 14) wurde die Bekehrung der Juden als ein solches, auch für unser Spiel wichtiges Vorzeichen genommen. Paulus nimmt nämlich an, daß die Juden nur teilweise und vorläufig verblendet, nach dem Eingehen der Heiden in die Kirche, doch noch das Heil finden (Röm. 11, 25—26). Dem populären Glauben des Spätchristentums gehört der Gedanke an die Wiederkunft des Elias und das Auftreten des Antichristen an. Zur Zeit Jesu war der Glaube allgemein, daß der zukünftige Messias einen Vorläufer haben werde (Mk. 9, 11; 6, 15; Joh. 1, 21). In der gleichen Zeit war der Glaube an die Wiederkunft des Jeremias (Mth. 16, 14) und des Henoch (Gn. 5, 24; Henoch 90, 31; 4 Esr. 6, 26) leben-

dig. Der Antichrist ist der Gegner und Feind des Messias, und zwar, was gerade für unseren Ludus von entscheidender Wichtigkeit ist, in Menschengestalt. Ein fester Kern allerdings läßt sich aus den neutestamentl. Angaben über den Antichristen nicht herausschälen. Nach dem 2. Thess.-Brief, der wohl als grundlegende Stelle anzunehmen ist, ist der Antichrist der Mensch der Sünde, homo peccati, filius perditionis, der Gesetzlose und Hemmende (2. Thess. 2, 3—12). Bei den Vätern bleibt die Figur des Antichrist, soviel auch davon die Rede ist, höchst rätselhaft. Im Sinne jener Stelle des Apostels glauben sie, daß er kurz vor dem Ende einen großen Abfall der Gläubigen von Christus bewirken, zu Jerusalem, an heiliger Stätte seine Herrschaft aufrichten, von Christus bei seiner Parusie aber vernichtet und zur Hölle gestürzt wird (2. Thess. 28). Hiermit sind schon die wesentlichen Grundlagen genannt, aus denen das Drama seinen Aufbau gewinnt. Hier ist jene Ecclesia sichtbar als das von Christus verkündigte Gottesreich in seiner irdischen Wirklichkeit, ein gewisser Abschluß und Vollendung dieses Reichs, der Beginn der „discessio" (2. Thess. 2—3) als Abfall vom Glauben an Christus, das Auftreten des Antichrist, seine Überhebung über alles, „was Gott oder Gottesdienst heißt, sodaß er im Tempel sitzt und sich für Gott ausgibt", seine Wirksamkeit in Kraft, Zeichen und falschen Wundern, die Wiederkunft der Propheten Elias — nicht Jeremias (vgl. Mth. 16—14) — und Enoch, die Bekehrung der Juden, letzte Hybris des Sohnes des Verderbens, den „der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes töten und mit dem Glanz seiner Ankunft zunichte machen wird". Schon nach dieser flüchtigen Einsicht in die Schrift- und Vätertradition dürfte erkennbar sein, daß die Grundkonzeption unseres Spiels eine eschatologische ist.

Es erhebt sich nun die Frage, die zur weiteren Struktur unseres Dramas hinführt: Wie tritt dieser eschatologische Glaube, diese Offenbarungswirklichkeit in Verbindung mit der geschichtlichen Wirklichkeit, näher hin, wo liegt die Berührung von A n t i c h r i s t und R e i c h s g e s c h i c h t e ?

Den christlichen Gemeindeglauben zur tragenden Staatsreligion gemacht zu haben, ist die entscheidende Tat Konstantins. Es war seine Genialität, daß er dem in Absolutismus und Rationalismus — die letzte Hilfe gegen den Verfall — erstarrten Reich die lebendige Formkraft einer völkischen Glaubensgemeinschaft zuführte, in der christlichen Kirche ein immanentes Staatsethos schuf, das aller Macht erst das Recht gab. Damit verknüpfte er Geschichte und Glaube, politisches Geschehen mit religiöser Erwartung, irdische mit Offenbarungswirklichkeit, Reich mit Kirche. Die Geschicke der Kirche wurden an die Schicksale des Reichs gebunden. So konnte Tertullian im Anschluß an 2. Thess. 2—3 ff. das römische Reich mit der Erscheinung des Antichristen am Ende der Welt in engste Beziehung setzen. Bedeutete die Discessio bei Paulus noch Abfall vom Glauben in einem ausgesprochen religiösen Sinn, so wird sie nun von den Vätern als Verfall des römischen Reiches aufgefaßt, nach dessen drohendem Niedergang und Ende der Antichrist erscheint. Indem nun Kirche als geschichtlich-irdische Wirklichkeit gefaßt wird, muß sich notwendig in der Väter-Theologie eine Problematik erheben. Auf Grund des Verständnisses der Paulinischen Theologie, die man aber in unrichtiger Weise mit apokalyptischen Bestandteilen verband, tritt der Gedanke einer spirituellen Kirche neben einer zeitlich-irdischen auf. Hier setzt jener typische, auch unser Drama tragende geschichtphilosophische Ansatz ein. Denn so setzt nun der Donatist T y c o n i u s, „wohl der erste selbständige, abendländische

Geschichtsphilosoph auf Grund der positiven Offenbarung" (5), in einem sozialphilosophischen Hyperrealismus neben das corpus Christi mysticum das corpus Diaboli, setzt so in der Kirche als göttlich-zeitliche Wirklichkeit Christus einem Antichristus gegenüber. Das Reich des Antichristen hat die gleiche ratio, d. i. Gesetzlichkeit wie das corpus Christi. Die Glieder der Großkirche — der Begriff der Ecclesia unseres Dramas — stehen unter dem Teufel als dem Haupt aller Bösen. Auch hier ist die Stadt des Teufels Babylon, sein Volk im Sinne einer geistig-religiösen Zugehörigkeit — der populus ipsi consentiens — das Vorbild der Hypocriten. Wichtig ist, daß in dieser Lehre von einem transcendenten Teufelsreich der Ursprung der Zweistaatentheorie Augustins wurzelt: Ecce duas civitates, unam dei et unam diaboli et in utraque reges terrae ministrant.

Die Civitas Dei Augustins ist reiner Ausdruck des Zeitbewußtseins, ist eine Geschichtsphilosophie an sich. Wohl verband Konstantin das Reich und die Kirche, als er das Christuszeichen auf seine Labarum heftete, aber diese Kirche ist nicht Volkskirche in jenem Sinne, daß Herrscher wie Volk unter einem letzten Glauben ständen, daß dem Herrscher eine inspiratio eignete in einer persönlich-positiven Erleuchtung. Es herrscht in jenem Imperium Romanum noch immer das Jus Romanum durch die leges regum. Es gibt in Wirklichkeit noch keinen christlichen Staat; und so wird für Augustin der Staat Menschenwerk. Gerade der traurige Zustand des Imperiums im senescens saeculum ließ den Gedanken des Dualismus der beiden Reiche in Augustin immer wieder wach werden, das Gottesreich der Liebe und das diesseitige der Selbstsucht. Es stehen sich also — und das ist das Entscheidende im Hinblick auf die Struktur unseres Dramas — zwei metaphysische, weltgeschichtliche Reiche gegenüber, als sittlich, menschheitsgeschichtliche Wirklichkeit. In beiden Reichen sind die Könige der Erde Diener. Ministri im Reich der liebegeleiteten Ordnung, wie in der Ungeordnetheit des antichristlichen Reiches. Die Weltgeschichte steht also unter dem Weltgericht; das große, einmalige und endgültige Weltgericht bringt die Scheidung der Guten und Bösen in der empirischen Kirche und dem empirischen Staat.

Weiter ist von grundlegender Bedeutung die Augustinische Geschichtsphilosophie. Wir können uns hier auf Augustin als den Vater des mittelalterlichen Lebens beschränken, da wir wissen, daß er die Zusammenfassung der gesamten Tradition nach ihren wesentlichen Punkten gegeben hat. Diese Tradition zog ihre Anschauung aus dem Barnabas und Petrusbrief, wie aus rabbinischen Lehren. Dazu kommt der Einfluß der kleinasiatischen Zahlensymbolik, die sich wiederum mit den Hauptthesen des altchristlichen Chiliasmus verband, nach denen die 1000 Jahre, die nach der Apokalypse der Satan gefesselt sein soll, auf die Zeit der irdischen Herrschaft Christi gedeutet werden. Dieses Gedankengut findet sich im Abendland bei: Hippolit, Cyprian, Lactanz, Hilarius und Hieronymus. In Analogie zum kosmologischen Wirken Gottes nimmt Augustin 6 Weltzeitalter an; das Wirken Gottes in der Geschichte ist eine Erziehung und Erleuchtung des Menschen. Der Ablauf des Weltgeschehens ist vorgebildet im Auf- und Niedergang des menschlichen Daseins. Es besteht also für die Gesamtheit der Menschen infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, aetas senior und senectus. Alle diese Zeitalter haben einen Abend und einen Morgen wie die Schöpfungstage. Der Abend ist immer eine Katastrophe, die Zeitalter werden nach den Schöpfungswerken charakterisiert. So geht im 6. Zeitalter, wie Eva aus der Rippe Adams, die Kirche

aus dem gekreuzigten Christus hervor, um mit ihm über die Tiere der Erde, das sind die Völker der Heiden und Juden, zu herrschen; nach der Katastrophe des Antichrist tritt die Ankunft des Herrn ein und die Ruhe des ewigen Weltensabbats ohne Ende. Dieses Schema erhielt sich über ein halbes Jahrtausend, bis diese Augustinische Philosophie wieder von den Cluniazensern fruchtbar aufgegriffen wurde. Besonders aber prägte sich der Zeit und so auch dem Schema der Zusammenbruch des römischen Reiches ein. Man erlebte schmerzlich das Greisenalter der Welt, und gerade dieser Gedanke blieb bis tief ins Mittelalter wirksam. So wird aus der geschichtlichen Situation des Reiches die so verhängnisvolle wie weittragende Analogie des 6. Weltzeitalters, d. i. des gegenwärtigen, mit dem aetas senectus verständlich. Es war hier das senescens saeculum, das immer mehr dem Verfall — nach Tertulliam der discessio — anheimfiel. Entscheidend aber ist das alles, denn daraus resultiert die mittelalterliche Lehre, daß das römische Reich vor dem jüngsten Tage untergehen werde, daß es nur mehr einen langsamen Verfall bis zu seinem endgültigen Untergang vor sich habe. Man kann es als Tragik bezeichnen, daß die Autorität Augustins solange für das Mittelalter gültig war, brachte doch dieser Denker einer Endzeit die ganze Rationalität einer sich am Ende glaubenden Zeit mit seiner Weltgeschichtsmetaphysik in die junge, von jugendlicher Kraft erfüllte germanische Welt. Augustin, eines der größten religiösen Genies aller Zeiten, erkannte aus der Erfahrung eigener Bedingtheit, aller zeitlichen Veränderlichkeit um so stärker das Unbedingte. Er, der zu klar in seinem saeculum die Kontingenz der Zeiten erfuhr, schwang sich um so leidenschaftlicher zu Gott auf, als der ewigen „Quies". Aber indem er schon 5 Weltzeitalter als vergangen nahm, er sich schon als Greis fühlte, seiner Vorgeschichte all zu rasch den eschatologischen Schluß anhängte, zerstörte er den Gedanken an eine den Erdkreis erfüllende Herrschaft Christi, schaltete er den konkreten Sinn der Geschichte, als schöpferische Bewegung aus. Indem er der gleichen Gefahr verfiel, wie 1400 Jahre später Hegel, Geschichte zu einer Vergangenheit zu machen, fehlte die „zukunftsfrohe Reichsaufgabe, der initiative Schwung zur Bewältigung dieser Welt durch das Christentum, die Mission des Gottesreiches innerhalb der Welt selbst, wie sie das Mittelalter mit jugendlicher Kraft aufgenommen hat" (6).

Wir können also versuchen, die oben aufgeworfene Frage nach der Verbindung von religiösem, eschatologischem Glauben und Reichsgeschichte von Augustinus her zu beantworten, denn „er ist der führende Lehrer und Meister des Mittelalters". Augustin sieht zum ersten Male die Geschichte als Weltreich- und Gottesreichsgeschichte. Damit ist zugleich die Grundstruktur unseres Dramas gefaßt. Unser Drama sieht in echt Augustinischem, das ist mittelalterlichem Denken die Welt unter dem positiven Gotteswillen. Hier ist apokalyptisches und symbolisches Denken zu finden, das eine Periodisierung der Kirchen- und Reichsgeschichte versuchte, ist in den Grundlinien die ganze Augustinische Weltzeitalterlehre, indem unser Drama dem Morgen der Kraft und Macht einen Abend des Verfalls folgen läßt. Ja, dieser Gedanke des Verfalls eines senescens saeculum findet sich getreu wieder in der discessio des Kaisers unseres Dramas, die den Verfall in sich schließt, in der Gestalt des Antichrist als Macht der Auflösung und Zerstörung des Reiches, das Ordnung bedeutet. Und damit wird wieder eine grundlegende Beziehung zu Augustin sichtbar: das Drama hat eine Menschheit vor sich, die in einem gewaltigen dualistischen Zusammenhang steht. Unser Drama verfügt über die beiden

Augustinischen Parallelreiche, die an sich sich feindlich gegenüberstehen, dennoch aber in ihrem Ablauf unter der Notwendigkeit des Gotteswillens sich befinden. Das christliche Imperium, Judenschaft und Heiden, die Welt, zerfällt in jene beiden Reiche, die sich in völliger Entsprechung einmal unter der Herrschaft Christi, ein andermal unter der des Antichrist gegenüberstehen. Und beide Male ist der Mensch, das Volk in seiner stellvertretenden Person des Königs zur sittlichen Entscheidung aufgerufen, zur Anerkennung der Herrschaft. Die persönliche Entscheidung des Menschen, in unserem Drama, der Könige, ist die sittliche Wurzel der Reiche. Aber dennoch möchte ich in der gesamten Art der Entscheidung wie des Ablaufs des Geschehens in unserem Drama einen typisch Augustinischen Zug erkennen. Indem sich unser Dichter nämlich dieses symbolischen Schemas, dieses fest umrissenen Periodenrahmens bedient, zwingt er doch die Menschen notwendig in eine bestimmte Richtung. Sie können in ihrer sittlichen Entscheidung sich nur so und nicht anders entscheiden. Mag es dem deutschen Dichter noch so gegen sein nationales Bewußtsein gehen, aber schließlich muß er wohl oder übel auch seinen deutschen König dem Antichrist zum Opfer bringen. Hier ist die positivistische Autorität der Schrift und der Tradition stärker als das Bewußtsein von der eigenen Art. Hier liegt antikes, christliches und germanisches Denken ungeschieden nebeneinander. Indem dem deutschen Mittelalter Augustin zur führenden Autorität wurde — so anschaulich im Benediktbeurer Weihnachtsspiel —, wurde es in jene Spannung von Daseinsgestaltung und Daseinsverneinung gestellt, wie sie die Epoche unseres Dramas, der Übergang von Cluniazensischem Geist zu hohenstaufischer Macht lebendig festhält. Hier steht eine lex aeterna, ein unerforschlicher Gotteswille, der eigentlich unabhängig von der Freiheit sittlicher Erkenntnis aus der völkischen Natur heraus nur die Erfüllung seines Ratschlusses, die Verwirklichung seines Weltenplanes will. Von dem großen christlichen Gedanken der Freiheit der Kinder Gottes und des positiven an sein eigenes Seinsgesetz gebundenen geistigen Gotteswillens ist hier wenig zu spüren. Augustinisch ist es, wenn man einerseits einen freien Willen statuiert, hier in unserem Drama die Möglichkeit der freien Entscheidung für oder gegen den Antichrist, anderseits aber dieser freie Wille illusorisch gemacht wird durch einen Monergismus Gottes und seine absolutistische Alleinwirksamkeit. Auch in unserem Drama laufen die Menschen Gefahr um einer Prädestination, eines vorgesetzten Schemas willen ihrer völkischen Eigenart und Freiheit verlustig zu gehen. Deutlich wird es uns später werden, wie der germanische Gedanke der Gefolgschaft, der germanisch-christliche Zentralbegriff der fides, als Treue seinen Platz im ganzen des Dramas erobern will, aber dennoch ist die Autorität der Tradition größer, die Erfüllung der einmal vorgeschriebenen Prophezeiung will.

Ich bin weit entfernt davon, christlich zu nennen, was Augustinisch ist. Augustin ist nicht das ganze Christentum, aber ich hoffe doch deutlich gemacht zu haben, wie tief die Abhängigkeit auch unseres Dramas und seines Weltbildes von dem Augustinischen Gedanken eines prädestinierenden Gotteswillens ist, der gleichsam über unseren Willen hinweg die Weltgeschichte dem Ende zutreibt. So wie wir sahen, daß die Struktur und Anlage unseres Dramas überhaupt erst von Augustinus als dem großen „Zusammenfasser", und seinem Gottesstaat her die entscheidende Form empfing, so werden auch die zentralen Begriffe

unseres Ludus nur sinnvoll im Raum der Augustinischen Lehre. Erst von letzten religiösen Gesichtspunkten, wie sie Augustinus dem Mittelalter weitergab, kann Gehalt und Tragweite unseres Spiels nur erfaßt, kann überhaupt die Bedeutung im Gesamt der Zeit aufgezeigt werden. Was E. Bernheim mit Recht als eine „fundamentale Forderung historischer Methode" bezeichnet: „die Interpretation der Quellen aus den Zeitanschauungen" (7) das gleiche gilt auch hier für die Erschließung unseres Dramas, das ja nicht im modernen Sinne einer Dichtung Verdichtung rein subjektiver Gehalte darstellt, sondern im oben dargelegten Sinn Ausdruck religiöser, geschichtlicher Objektivitäten. Es gilt, wenn auch in aller Kürze, immer wieder die religiösen Mächte, die tiefgründigen christlichen Anschauungen aufzuweisen, die der Dichtung zu Grunde liegen und aus denen sie überhaupt ihre Gestaltung erfahren hat. Über ein mittelalterliches Spiel schreiben, heißt den Geist des Spiels, den Geist der Zeit sichtbar machen, die den Menschen dieser Zeit „gemeinsame Physiognomie" (A. Comte).

Schon der Aufweis der Beziehung von Drama und prädestinierendem Gotteswillen macht das Verhältnis der beiden Reiche sichtbar. Was Zezschwitz mit Anlehnung an Hegel die Synthesis nennt, das höhere Dritte der Reiche, ist zutiefst der christliche Grundgedanke, daß uranfänglich nur immer e i n e Gottesmacht besteht, von der sich zwar die teuflische Macht lossagen kann, aber eben in dem bewußten Abfall letzten Endes eine ewige Niederlage erleidet. Dem Antichristen des Spiels ist Macht gegeben, Gott hat es zugelassen, aber dem Gläubigen, der das Spiel sah, war es tiefste und sicherste Gewißheit, daß am Ende der Herr ihn mit dem Hauche seines Mundes vernichtete. Aber wie über der christlichen Lehre die Frage steht, nach der Zulassung des Bösen — es ist das Mysterium, das mit der Welt gegeben ist —, so lastet sie auch auf dem Spiel als dunkles, fragendes Geheimnis. Es ist das große Warum der Discessio, das Warum bei der Täuschung des edelsten Volkes, der Zerstörung der Gottesherrschaft, der Herrschaft der „falsitas". Ist es nicht das gleiche „Warum" im germanischen Raum, wenn da die Götter sterben müssen! Ja, warum muß Odin dem Wolf erliegen, Thor der Midgardschlange, warum mußte der schönste der Götter, Baldur, sterben? Und so steht der germanische Mensch in der Sorge, der christliche in der Bereitschaft mit dem Glauben an die einmalige, endgültige Herrschaft des Lichts. Für die Menschen der Tradition, wie des Dramas ist der Abfall einmal geschehen durch die S u p e r b i a, die hochmütige Überhebung, die der demütigen Hingebung (iustitia) bewußt entsagte. Diese Superbia ist die „summarische Bezeichnung der Ur- und Grundsünde", sie ist die Sünde schlechthin, nicht nur seit Augustin oder Gregor dem Großen, sondern die Schrift nennt sie schon „initium omnis peccati" (Sirach 10, 14). Die Superbia bedeutet Verlust der Einheit mit Gott und der Schöpfung (Pax Dei), Preisgabe an die Wirkungen der Eigenliebe, der Invidia, Inobedientia und Falsitas (8); sie ist als Inbegriff der Sünde das Wesen des Antichristen. Wenn einer das Wort schon ausspricht: „me mundus adoret et non alium" (Vers 244;) (9), so kennzeichnet er sich damit als den Antichristen; und nicht klarer und eindeutiger könnte für den mittelalterlichen Menschen sein Wesen gekennzeichnet werden, als wenn er in seinem Conductus an die Stelle des amor Dei die amor sui setzt:

En christum gentes honorant
venerantur et adorant
eius ergo delete memoriam
in me terrae transferentes gloriam. (V. 249—252.)

Immer wieder tritt die Superbia als das Wesen des Antichristen zu Tage, sei es in den Worten der Gesandten vor den Königen: Ecce noster dominus, et deus deorum (V. 412), in der Anmaßung Gottgesandter zu sein, Messias und zweiter Christus: „en ego sum messias" (V. 493), sei es in der Aufgipfelung des Hochmutes, dem die Vernichtung folgen mußte:

> Pace conclusa sunt cuncta iura regnorum
> ad coronam vocat suos deus deorum. (V. 620.)

Die Menschen der Superbia stehen in der Civitas Diaboli, sie streben nur nach dem eigenen Nutzen, ihr Handeln entspringt nicht der frommen Gesinnung. Ihnen gegenüber stehen die Menschen der Civitas Dei; ihre Tugend ist die H u m i l i t a s, sie ist verbunden mit Amor Dei oder caritas, bona voluntas, iustitia, veritas. Und wenn Augustinus in der Vorrede seines Großen Werks an das Wort mahnt, das der „Rex et Conditor" des Gottesreiches offenbart hat: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam, so hat er damit die Humilitas auch des deutschen Kaisers unseres Spiels getroffen, die so einfach erhaben sich ausspricht:

> Suscipe quod offero nam corde benigno
> tibi regi regum imperium resigno
> per quem reges regnant, qui solus imperator
> dici potes et es cunctorum gubernator. (V. 224 ff.)

Hier steht sich gegenüber der Rex des Gottesreiches und der Fürst der Selbstsucht, steht sich gegenüber römisches Kaisertum deutscher Nation der Pax Dei, dem antichristlichen Reich der Perturbatio. Die Humilitas des Kaisers, sie garantierte jene Pax, jenen Zustand der Ordnung und Harmonie; diese Deutschen mit ihrem Imperium gaben jene „tranquillitas ordinis", jenen Status, „in dem sich alles Geschaffene, wie es aus dem Willen Gottes hervorgegangen, befindet und zu seinem Teil, an seiner Stelle an der Einheit des göttlichen Seins in unbedingter Ein- und Unterordnung teilnimmt" (10); und jene Discessio des deutschen Kaisers war nichts weniger als höchste Gefährdung des ordo, der „parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio" (11). Jene Superbia des Antichristen dagegen als Abkehr von der Einheit mit Gott konnte nur Zwiespältigkeit und Unruhe, Gewalt und Unrecht zeugen. Und weil die t r a n q u i l l i t a s ordinis die p a x omnium rerum darstellt, so strebt alles nach dem Frieden, und um der Wiederherstellung willen führt der Kaiser den Krieg. Ja, hohenstaufisch mutet es an, wenn Augustinus einmal sagt: „Esto bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas" (12). So geschieht der Kampf des deutschen Kaisers mit dem König der Franken, mit dem heidnischen König um des Friedens willen, und der Macht des Reiches; das „decus imperiale" ist nur erhabenster Ausdruck jener Pax als gottgewollter Ordnung. Aber die Pax wird nur errungen in der Justitia, als das gerecht werden gegenüber der Gottesordnung, als die gehorsamste Hingabe an die Leitung Gottes. Pax und Justitia sie sind die Grundwerte christlicher Herrschaft, und so stehen sie führend über jener Kaiserherrschaft des Dramas, die als Gottesherrschaft jene Libertas will, als freie Unterordnung. Wie über dem Kaisertum der Deutschen Gerechtigkeit und Freiheit aufleuchten, weil ihm zutiefst die Humilitas zu Grunde liegt, so kann die Superbia nur die Seele der unfrommen Herrschaft sein, deren unmittelbarster Ausdruck die Libido dominandi ist. Die Signatur der antichrist-

lichen Herrschaft ist Discordia, Confusio und Iniustitia, und nur mit Gewalt läßt sich der Friede halten, der ein „vitium" ist. So steht sich im Kaiser des Dramas und seinem Antichristen gegenüber die Libertas der Gottesherrschaft und die Servitus der Herrschaft des Bösen. Die Unterordnung der Könige unter das Reich bedeutet auch für unseren Dichter die Libertas der Könige. Und selbst wenn, wie in unserem Drama, diese Ordnung mit Gewalt herbeigeführt wird, so ist dennoch die Libertas da, weil die Humilitas des Kaisers da ist. Aber der antichristliche Herrscher kennt nur, weil seine Triebfeder die Libido dominandi ist, die knechtische Unterwerfung, die Verführung der Völker.

Prädestinierender Gotteswille, Humilitas und Superbia, Pax und Discordia, Ordo und Confusio, amor Dei und amor sui, Iustitia und Iniustitia, Libertas und Servitus, das sind Begriffe, die zu tiefst dem Drama als christliches Spiel zu Grunde liegen. Von hier nimmt es seinen Aufbau und seine Spannung, in diesem Raum bewegen, handeln und denken, kämpfen und hoffen die Menschen des Spiels, die Menschen der Zeit, zwischen jenen Werten erfüllt sich das Weltgeschehen.

Zu den eschatologischen Anschauungen der Schrift trat die theologische Überlieferung des Mittelalters, wie sie oben in der Spannung von Civitas Dei und Civitas Diaboli sichtbar wurde. In dem Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besonderen, gilt es nun das Drama in Beziehung zu setzen zu den speziell eschatologischen Anschauungen, wie sie in den zwei Hauptströmen der mittelalterlichen Überlieferung, den Apokalypse-Kommentaren und den Sibyllinischen Prophezeiungen sich finden. Denn nur von den letzten, tragenden Kräften der Zeit her, ihren Erwartungen und Befürchtungen, ihrem Glauben an die volle Herrschaft Christi und die endgültige Niederwerfung des Teufels können später die besonderen Fragen des Dramas wie z. B. Enstehung, Verhältnis zur Geschichte und Tradition geklärt werden. Diese eschatologischen Dinge, auf denen der Hauch des Geheimnisvollen, des Fürchterlichen und Schreckhaften liegt, sie wollen zuerst gesehen und in ihrer Tragweite erkannt sein, ehe man ins Besondere des geschichtlichen Tages fortschreitet. Erst von diesen „coelestia secreta" (Bernhard von Clairvaux) kann der ganze Gehalt und die Tiefe unserer Dichtung sichtbar gemacht werden.

Für das Verständnis des Verhältnisses von kaiserlich-christlicher und antichristlicher Herrschaft in unserem Spiel ist von Bedeutung die Lehre vom Tausendjährigen Reich Christi (13). Die von messianischen Hoffnungen ausgehende Anschauung hatte die Vorstellung, daß der Herr nach kürzerer oder längerer Zeit wieder erscheinen werde, um ein 1000jähriges Friedens- und Freudenreich auf Erden zu errichten. Der Teufel ist während dieser Zeit machtlos, erst gegen Ende des 1000jährigen Sabbats wird Satan losbrechen und unter furchtbaren Schrecknissen das jüngste Gericht hereinbrechen. Gegen diese grobsinnliche Anschauung der Chiliasten tritt die schon oben angedeutete spirituale Ansicht Augustins und anderer Kirchenväter. Denn die Herrschaft Christi war schon in der Kirche angebrochen, die Civitas Dei herrschte schon hinieden, der Teufel kann nicht seine ganze Macht ausüben. Erst zur letzten Prüfung der Gläubigen wird der Teufel völlig losgelassen, er versucht offen wirkend durch seinen Antichrist ganze Völker und die Einzelnen zum Abfall von der Kirche zu bringen, bis er schließlich durch Gottes Macht überwunden wird. Ich möchte nun auch für unser Drama annehmen, daß sich die chiliastische Auffassung in Verbindung mit der spiritualen der Kirchenväter

in ihm wiederfindet. Wie Bernheim nachweist, ist der ältere Chiliasmus — allerdings losgelöst von der judenchristlichen Messiasidee, deren verlockende Wirkung gerade wiederum in unserem Spiel erkennbar wird — in den praktischen Anschauungen des M. A. s höchst lebendig geblieben (14) und zunehmend stärker gestützt worden durch die Vorstellung von jener Aetas aurea, deren Herrschaft altrömische Dichter und Sibyllen (15) aus der Vorzeit in die Zukunft projezierten (16). Es gehen hier die Schilderungen des goldenen Zeitalters mit den Zügen der jüdischen Prophetie zusammen, und verbinden sich im altchristlichen Raum zum Bild des römischen Kaisers, der als rettender Messias und Soter, Vertreter und Vorkämpfer der Herrschaft Christi, der erhoffte, mächtige Friedensfürst ist. Es ist ganz eindeutig, daß auch unser Dichter in seinem Kaiser jenes Idealbild des wahrhaft christlichen Herrschers zeigen will, auch er im Banne der christlichen Sibyllen und chiliastischen Anschauungen das Bild eines deutschen Kaisers zeichnet. Das Kaiserbild unseres Dramas ist so Idealität, Mythisierung, hinter der die geschichtliche Wirklichkeit stets zurück bleibt, für die die Geschichte daher auch niemals Vorbild sein kann. Wie aber die „Spiritualen gegen die Vorstellung der Chiliasten", nach der der Antichrist erst nach Ablauf des Millenniums eine kurze Frist loskommt, Front machen und den Teufel an die Geschichte der Kirche und des Reiches banden, so rückt auch der Kaiser in die Nähe einer geschichtlichen Größe. Der Dichter des Spiels vertritt in dieser Beziehung genau den Standpunkt der sogenannten Spiritualen; auch er glaubt an das Böse, wie es sich für ihn in den Hypocriten darstellt, aber solange noch römisches Kaisertum deutscher Nation, christliche Herrschaft mächtig ist, solange wird der Böse am Auftreten gehindert; losgelassen aber wird er erst, wenn die Zeit sich erfüllt hat, für unseren Dichter: wenn der deutsche Kaiser sein Imperium verläßt. Die Fesselung Satans wird nicht mehr im chiliastischen Sinn an den Beginn der christlichen Aera gelegt, sondern auch der Dichter vertritt völlig die Ansicht seiner Zeit, nach der man sein offenes Wirken schon in den Ereignissen der Gegenwart sieht, das „eiserne Zeitalter" und seine Ablösung durch ein goldenes unter einem Friedenskaiser nahe bevorstehend annimmt. Diese „Historisierung des Antichrist und seines Widerpartes, des Friedenskaisers, die Verlegung des Kampfes zwischen den beiden Mächten der Civitas Diaboli und der Civitas Dei in die jeweilige Gegenwart" (17) ist ohne Zweifel ein entscheidendes Spezificum der mittelalterlichen Geschichtsanschauung, wird für unsere Dichtung aber zu einem unlöslichen und undurchsichtigen Problem. Denn die Dichtung will keine Historie geben, sondern eine Idealwelt, die zwar Beziehung zur Geschichte hat, aber in der kein konkretes Faktum der Geschichte sichtbar wird. Es ist hier in der Spannung von idealisiertem Kaiserbild und geschichtlicher Kaiserpersönlichkeit die Mythisierung und Idealisierung stärker, während, wie später zu zeigen ist, die Züge des Antichristen nicht so allgemein gehalten sind, daß nicht Besonderheiten sichtbar würden. Es dürfte schon jetzt deutlich geworden sein, wie stark der Dichter seiner Zeit und der sie beeinflussenden Tradition verpflichtet ist, wie Züge der Tradition unverschoben sich im Drama wiederfinden. Und in seiner Dichtung hält er sich möglichst in diesem allgemeinen Rahmen und verzichtet darauf, den zu nennen, der Antichrist sein könnte oder Friedenskaiser (18). Aber das ist eindeutig, daß der Kaiser des Dramas die Züge des Friedenskaisers, jenes Idealbildes germanisch-christlichen Herrschers trägt. Und das ist als das Entscheidende festzuhalten, daß der Dichter die Züge höchster Erhabenheit und göttlicher

Fülle einem deutschen Kaiser leiht. Der Deutsche ist dieser imperator magnus, pius, iustus, pacificus, er ist der Friedensfürst der pater patriae und Augustus. Der Deutsche steht im Vollbewußtsein der Sendung und darum der Forderung als „imperator Romanorum" (V. 90) vor dem rex Francorum, er weiß um die göttliche Macht, die „potentia maiestas", die die „potestas imperii" zu Ehren zu bringen hat (V. 143 ff.); so empfängt er im Bewußtsein des höchsten Dienstes die Huldigung der Völker:

Romani nominis honorem veneramur
tributum cesari reddere gloriamur. (V. 158.)

Ihm, dem deutschen Kaiser steht als rex iustus, als „imperator felix" der „rex iniquus" oder „tyrannus" gegenüber. Und solange für den Dichter dieser Deutsche das Kaisertum innehat, solange ist der ordo da, ist die Segenszeit, der Friede Gottes. Und diese Pax ist seine wesentliche Aufgabe. Schon dem germanischen Königtum galt die Aufrechterhaltung des Rechtes im Staat als Pflicht und Aufgabe, und so mußte auch der christliche Herrscher dem Frieden nacheifern, mußte jeder Kaiser das Beiwort „pacificus" wahr machen, das sich einst Karl der Große, tiefstes germanisches und christliches vereinigend, zulegte. Und wie schon oben angedeutet, steht die Pax Dei in keinem Gegensatz zu Kampf und Krieg. Denn es mag wunder nehmen, wenn man bedenkt, daß doch der Kaiser, der die Pax verwirklichen soll, gleiche Kämpfe führt zur Errichtung seiner Herrschaft wie der Antichrist. Es wäre aber zu äußerlich geurteilt, wollte man die auch in unserem Drama ganz offensichtliche Parallelität der Reiche allein von einem dramatischen Gestaltungswillen her verständlich machen. Vielmehr ist das Entscheidende die Gesinnung, die alles trägt. Für den rex iustus ist der Krieg Pflicht, Notwendigkeit, für den rex iniquus Schandtat und Frevel. So muß gleichsam, will der Kaiser den ordo wiederherstellen, die „maiestas potentiae", zu den Waffen greifen. Und es wäre wohl das unverständigste was man sich denken könnte, würde man jene Liebe zum Krieg, die den Deutschen in besonderer Weise eigen ist, würde man jene gefürchtete „excellentia in armis" (V. 366), oder ihren „impetus" (V. 444) als Barbarei und Haudegentum bezeichnen. Nein, wie jenes „in militia valet gens francorum" (V. 84) den Kaiser bewegt, nur um ehrenvollen Waffendienst für das Reich zu bitten, so sind gerade die Deutschen auf Grund ihrer Liebe zu den Waffen von dem Dichter zu „Electi" gemacht, die nur schließlich durch schändlichen Betrug fallen können. Es liegt ganz in der Ebene jener augustinisch-christlichen Anschauungen, wonach Kampf und Krieg, nach innen und außen, keineswegs ein Zeichen ist, das einer Aetas aurea, einem Friedensfürsten widerspricht. Der Kaiser hat die Pflicht des „bellum iustum", er kämpft im Namen Christi für den wahren Frieden gegen alle Macht des Teufels. Gleichwie der Friedenskaiser in den Sibyllinischen Prophezeiungen regelmäßig als kriegsgewaltiger Held auftritt, der die vom Reiche Abgefallenen, die Fremdvölker und die Heiden niederwirft, sie unter das Kreuz Christi zwingt, so erhebt sich auch der Kaiser unseres Dramas wahrhaftig zu einem deutschen Mythus nach seinem Sieg über den Antichristen:

Sanguine patriae honor est retinendus
virtute patriae est hostis expellendus.
Jus dolo perditum est sanguine venale
sic retinebimus decus imperiale. (V. 426 ff.)

Hier ist der deutsche Held, der christliche Ritter mit dem höchsten Gebot der Ehre. Hier ist der Dichter im Vollbewußtsein der nationalen Sendung für das Reich. Den Deutschen gehört das Imperium, weil sie den Kampf lieben, der die wahre Ordnung, die „Pax Dei" schafft. Dieser Deutsche König setzt sein Blut ein für das „decus imperiale". Dieses Reich und seine Ordnung und der Kampf um diese Ordnung gegen alle Feinde und Mächte, das ist sein „honor". Sein Blut gehört der Pax, der Iustitia, gehört so dem Reich, für das er sich verpflichtet fühlt als Deutscher. Hier begegnen sich zu allertiefst wieder germanischer Ehrbegriff als unwandelbare Treue zum Herrn und christlicher Glaube an die Herrschaft der Ordnung, des Rechts und des Friedens. Erst als deutsche Treue, germanisches Wesen höchste christliche Werte der Iustitia, der Pax Dei erfaßte, erst da war das Imperium möglich, erst da war das Ideal des christlichen Herrschers verwirklicht, war Gottesherrschaft und Freiheit der Kirche gesichert. Solange Germanien kräftig war, die Ehre des Vaterlandes, die Ehre der Nation rein da stand, solange war jener Glanz des Kaisertums unbefleckt. Und es ist schon ein Blutpatriotismus, der aus den Worten dieses Königs spricht, der auf Grund seines Blutes Kaiser sein muß und immer ist. Denn dieser Deutsche, er ist der rex magnus, iustus, pacificus und daher ist er Kaiser, er hat die Aufgabe und Sendung als D e u t s c h e r für eine Welt und darum ist er Imperator. Und keine Welt kann ihm, dem Deutschen, das Kaiserreich nehmen, weil es für die Welt ist und erst die Welt als Ordnung möglich macht. Das Kaiserbild, die Züge des Friedensfürsten, wie sie die Jahrhunderte in ihrer Tradition bewahrten, wie sie als Ideal der große Kirchenlehrer schaute und gültig an den Himmel setzte, sie sind doch nach unserem Dichter erst möglich, ja wirklich geworden im Kaisertum d e u t s c h e r Nation. Dieser Dichter hat die Idealität mit Leben gefüllt, hat die hehren Züge des Kaisers durchblutet, lebendig gemacht aus der Kraft germanischen Blutes, deutscher Treue, germanischer Fides, deutschen Glaubens. Imperator Romanorum, „Defensor ecclesiae", Vernichter des Antichrists (V.198) im Vollsinn konnte für den Dichter nur der D e u t s c h e sein. Und nicht nach dem Sieg des Kaisers über den Frankenkönig, nicht nach der Niederwerfung der das Erbland Gottes bedrohenden Heidenschaft, erst nach dem größten entscheidenden Sieg über den Antichristen hat das Drama in seiner Kaisergestalt seine erhabene Akme erreicht. Und von hier aus wird sichtbar, daß dieser Krieg und dieser Kampf nur höchster und gewaltigster Ausdruck einer Gesinnung, eines Glaubens ist, von hier aus erfüllen sich die herrlichen Worte vom Vaterland und von der Ehre der Nation mit ewig gültigem Gehalt. Dieser „honor patriae" ist Garant der Ordnung einer Welt, er ist Voraussetzung für das Imperium. Schon hierin wird deutlich, daß sich dieses Kaiserbild nicht nur im leeren Raum einer fernen Idealität bewegt, sondern der Dichter führt es einer lebendigen, idealen Wirklichkeit zu. Das ist das neue, daß das Kaiserbild der Tradition, der Friedensfürst des goldenen Zeitalters, der Vorkämpfer Christi, der Widerpart des Antichrist, daß die Hoffnung der Zeiten und Völker von unserem Dichter lebendig gemacht wird vom n a t i o n a l e n, vom b l u t h a f t e n her. Es gibt für den Dichter, und sagen wir doch ruhig für das hohe Mittelalter, kein Reich ohne Vaterland, kein Imperium ohne Nation, kein „decus imperiale" ohne den „honor patriae". Es ist hier einer der größten und ewig gültigsten Synthesen germanischen Wesens und christlicher Welt gefunden, von Blut und Geist, Leben und Glauben, Kraft und Idee. Es ist hier der g a n z e ordo von Mensch, Welt

und Gott, von Blut, Vaterland und Reich. Und dieser Ordo, wie er aus jenen Worten aufleuchtet, er ist in jenem Augustinischen Sinne jene „sua cuique loca tribuens dispositio", in dem jedem Ding seine Stelle gehört. Dieses Kaiserbild ist so kein Phantasma, denn es steht auf dem Boden des Volkes, des Vaterlandes. Und weil sich der Kaiser gebunden weiß an Volk, Blut und Rasse, darum kann er über die Nation hinaus sich verflichtet fühlen einer Welt, kann er der Wahrer der Gottesherrschaft auf Erden sein; weil er auf dem Boden des Volkes und seines Deutschland steht, aus ihm immer wieder unversiechliche Kräfte zieht, kann er Kaiser sein, Garant der Pax Dei für das Reich, „Vicarius Christi" auf Erden. Und das ist das Große dieses Spiels, darin liegt sein ewig-gültiges, daß es die Synthese von Blut und Geist gefunden hat. Ja, ganz eindeutig wird es, wie zentral für den Dichter Blut und Vaterland ist, im Hinblick auf das Reich, daß selbst der deutsche König, nachdem er das Imperium niedergelegt, für den „unbefleckten Glanz des Kaisertums" sein Leben einsetzt. Der Dichter will nicht weniger damit sagen, als daß das Blut der Deutschen nach Sendung und Aufgabe ruft, daß wo Deutschland ist, Verpflichtung ist, Dienst ist, Officium und Ministerium. Der deutsche König kann so im tiefsten niemals sein Kaisertum niederlegen, weil er nicht sein Blut verleugnen, sein Wesen verneinen kann. Er muß immer Kaiser sein, Herrscher in jenem großen Idealsinn christlicher Schau, weil er Deutscher ist.

Verlebendigt und zugleich vertieft hat damit der deutsche Dichter das Bild des Friedensfürsten, wie die Völker ihn schauten. Aber das ist seine Größe wieder, daß er um des Blutes willen nicht die Größe schwächte, die im Ideal liegt. Und so erfüllt auch sein Kaiser die Aufgabe der Sendung, die ihre Höhe erreicht in der Bewahrung der Gottesherrschaft auf Erden. Für das Vaterland und seine Ehre sich einzusetzen, dem Reich, gegenüber dem König der Franken und Griechen Geltung zu verschaffen, dem Erbland Gottes und seinem Schützer, dem Köng von Jerusalem seine Hilfe angedeihen zu lassen, schließlich den Sieg über den rex iniquus, den tyrannus zu erstreiten, das sind die großen Machtbeweise deutschen Kaisertums, das ist zugleich der Beweis für die göttliche Sendung. Erst als Sachwalter der Dinge dieser Welt, als Schützer der Kirche, als Sieger über den Antichrist erfüllt er jene Iustitia im vollen Sinne, die Ganzheit will. So begreift der Dichter für seinen Kaiser, ganz im Sinne der Anschauung vom Friedensfürsten, all das ein, was zur Welt, zur Kirche, zu Gott gehört. Erst in der Fülle der Ganzheit hat das Kaisertum höchsten Sinn erreicht, erst an Gott und Welt erfüllt es seine Sendung. Das eben ist für uns Deutsche das erhabenste Gefühl, daß dieses Imperium den D e u t s c h e n gehört. Das erhebt das Drama zu einem kostbaren Schatz unserer Literatur, zu einem unvergänglichen Denkmal für alle Deutschen, weil es am höchsten deutsches Wesen aufleuchten läßt, weil es erhabenster Ausdruck ist unserer und nur unserer, ewig-gültigen Sendung für die Welt und Gott. Das erhebt unseren Dichter so hoch, daß er beseelt ist von heißer Vaterlandsliebe, von glühendstem Nationalstolz, daß er um die eigene Art weiß, um das Blut und Erbe Germaniens; und das erhebt ihn noch höher, daß er all dies: Blut, Germanien und Vaterland in Verbindung setzte zu den höchsten christlichen Werten der Iustitia, der Pax Dei, der Gottesordnung. Erst in dieser gewaltigen Synthese leuchtet die unvergängliche Größe deutschen Kaisertums auf, wird das ewige Deutschland sichtbar. Und das ist doch kein Schemen mehr, was da lebendig vom Dichter in die Welt der Bühne gesetzt wird, es ist doch wirklich gewesen in jenem salischen Kaiser-

tum, in jener Barbarossagestalt. Das ist doch ein Mensch von Fleisch und Blut, dieser Friedensfürst des Dichters; da ist doch noch die ganze Kraft und Urgewalt des germanischen Menschen, wie er uns mit seiner wilden, aber so starken Seele in den Sagas entgegentritt. Hier in dem deutschen Kaiser ist doch noch zu tiefst lebendig das Lebensprinzip des nordischen Menschen, sein instinktsicheres, gefährlich-schönes Wesen, wenn er da vor dem niederen, gemeinen und kriechenden Geschmeiß der Heuchler in heiligem Zorn steht, und in diesem „Zorn der freien Rede", in dem noch das Urgewaltige eines Asenzornes mitschwingt, sich zum „ultor per gladium pro fide christianorum" (V. 386, 383) erhebt. In der Klarheit und Ungebrochenheit seiner starken Seele fühlt er, wittert er den Menschen der Lüge und Verstellung, die Großmut seines Herzens spürt die Gemeinheit des Antichrist, die im tiefsten Superbia ist, seine Ehre, dem germanischen Menschen stets das Höchste, empört sich gegen Verrat und Verleumdung, Falschheit und Schein. Umgekehrt weiß der Tyrann, der Sohn des Verderbens, wo sein größter Gegner steht. Wie er (der Antichrist) sich verhält, das macht noch einmal die ganze Größe und Lebendigkeit des Kaiserbildes sichtbar. Er spricht das Wort von der „excellentia in armis", er weiß, daß es ein gewagtes Beginnen ist, mit Deutschen Krieg zu führen, — „est cum teotonicis incautum praeliari" (V. 369) —, und als letzten und gewagtesten Gang unternimmt er den zum Deutschen König. Ja, so gewagt und gefährlich ist der Gang, daß die Gesandten die Worte verändern müssen, wenn sie vor dem Thron des Deutschen stehen. Fordern sie vom König der Griechen sklavische Anbetung des neuen Gottes, bestätigen sie dem König der Franken, daß ihr Herr sich ihm treu verbunden weiß, so wagen sie, in ängstlicher Bescheidenheit und beklemmender Furcht, den Deutschen nur um Freundschaft — „amicum cernere desiderat praesentem" (V. 376) — zu bitten. Und dann bricht doch eben mit einer wahren Urgewalt jener Thymos durch, wenn dieser König, der doch immer Kaiser ist, auch wenn er als deutscher König seine Rolle spielt, aus der großen Einfachheit seiner Treue, die zugleich fides, Glaube ist, sich erhebt gegen alle Verstellung und Verführung. Hier bricht germanisches Wesen durch, wie es uns die Sagas in den Streitreden germanischer Könige festgehalten, hier ist die Ehre Hildebrands wieder, die selbst den Tod des eigenen Kindes verlangt, hier ist aber auch jene Nibelungentreue, wie sie für uns Deutsche in Hagen aufleuchtet, uns lebendig ist in seiner Treue zum Herrn durch Kampf und Sieg bis zum bitteren Untergang. Hier ist heroische Atmosphäre, hier ist Germanien und sein Heldenlied, ist staufische Zeit und sein Nibelungenlied, ist christliches Rittertum. Man lese diese lateinischen Verse (V. 379—388), diese streithafte Entgegnung, und man spürt den heißen Atem des germanischen Zorns dieses in seiner Ehre, seiner Treue verletzten deutschen Kaisers, dieses in seiner Iustitia geschändeten Herrschers, fühlt jene nordische Kraft, wie sie sich auswirken wird im Kampf und jenem heiligen „furor", um Ehre und Freiheit, empfindet wie jener honor und jene virtus, jene fides und jener impetus, jenes Blut und jener Glaube zusammengehen in jener unsterblichen Synthese von Vaterland und Kaisertum, Germanien und Christentum, Deutschland und Reich, „tiutscher zunge" und „roemeschem rîche" (Walther von der Vogelweide). So sind für unseren Dichter seine Deutschen die Auserwählten Gottes, setzt er sie gegen die Franken, die nach ihm dem antichristlichen Geist nur die Wege bereiteten, distanciert er sie weit von jener hierodulenhaften, kriechenden, schwächlichen Art der Byzantiner. Der Kampfruf des

Antichristen ist so zugleich das höchste Lob für die Deutschen vor Gott und Welt, seine ohnmächtige Wut, die zur Parole des heiligen Krieges greifen muß, um den „furor teotonicus" zu vernichten, höchster Ausdruck deutscher Größe, sein Aufruf:

Ite germaniae terminos invadetis
superbum populum cum rege conteretis (V. 418, 19.)

Zeichen ihrer göttlichen Sendung. Vom Antichristen her, als dem entscheidenden Gegner erfährt so das Kaiserbild der Tradition, das der Dichter vom Nationalen her zur lebendigen Wirklichkeit erweckte, seine letzte und umfassendste Vertiefung. Denn Hüter christlichen Glaubens zu sein, das ist für unseren Dichter der Gipfel der Sendung, und weil für ihn die Deutschen, seine Deutschen, jene kindlich frommen, gläubig-starken Menschen die Besten sind, darum sind sie von Gott ausersehen, Wahrer und Schützer seiner Ordnung, Verteidiger des Glaubens zu sein. —

Es wird noch mannigfach Gelegenheit sein, die Verbindung von deutschem Wesen und christlichem Geist aufzuzeigen — es ist ja meine Aufgabe, das deutsche, germanische Wesen sichtbar zu machen —, aber schon hier wird in der Darstellung des Kaiserbildes das Verhältnis von Tradition und Dichter sichtbar geworden sein: die innige Verbundenheit im Glauben an die Idealität des christlichen Herrschers, wie sie die Tradition festhält, und das neue dieses echt deutschen Dichters: die Verlebendigung dieses Friedensfürsten vom germanisch-deutschen Wesen her.

Dem Kaisertum der Ordnung steht gegenüber der Antichrist der „perturbatio". Seine Gestalt ist, soweit wir sie schon von der Schrift her gekennzeichnet haben, auch in der Tradition des M. A.s nicht ganz eindeutig (19). Schon bei Augustinus (20) bestanden Kontroversen, ob der Antichrist eine kollektive Bezeichnung sei für alle Abtrünnigen, oder ob es mehrere Antichriste gebe als eine Reihe von Werkzeugen Satans, deren letzter der furchtbarste, der Antichrist schlechthin sei. Auch über das Verhältnis dieses Antichristen zu Satan selbst gingen die Ansichten auseinander (21); bald galt er als ein vom Teufel besessener Mensch, wieder — und das ist Vorbild für unser Drama — als Inkarnation oder als Sohn des Teufels im Widerspiel gegen die Inkarnation Gottes in Christo, bei unserem Dichter verbunden mit der Variante, daß er ein Mensch sei, bei dessen Empfängnis der Teufel selbst mitgewirkt habe (22). Diese Verbindung von göttlich-übermenschlichem Wesen und menschlicher Bedingtheit spiegelt sich ganz deutlich in unserer Antichristgestalt. Symbolisch wurde dieses Zwei-Naturen-Wesen schon sichtbar darin, daß auch der Antichrist seinen conductus hat, also zur Welt gehört, anderseits in diese Welt eintritt als übermenschlich-endgeschichtliche Macht. So weiß er um seine Sendung — Mei regni venit hora (V. 241) — und fordert sogleich, daß alle Welt ihn anbetet (V. 244); aber daneben wird im gleichen Gesang seine ganze Hilflosigkeit und Ohnmacht sichtbar, wenn er sich an die Heuchelei zur Rechten und die Ketzerei zur Linken wendet:

Ecce labor vester et industria
nunc at hoc sunt mihi necessaria. (V. 247.)

Die Aufrichtung seiner Herrschaft, die Einnahme von Thron und Reich steht für ihn von vornherein als Aufgabe fest, aber er allein ist nicht fähig dazu, es gelingt ihm erst mit Hilfe der Ketzerei und Heuchelei. Ja, noch entschei-

dender werden eigentlich zur Aufrichtung der antichristlichen Herrschaft die Heuchler, die Hypocriten. Vor ihrem Programm, ihrer Aktivität und der Klarheit ihrer Ziele hat der eigentliche Antichrist, der noch kurz vorher im Vollbewußtsein der Sendung stand, nur die klägliche Entgegnung:

Quomodo fiet hoc? ego sum vir ignotus. (V. 279.)

Und diese Hypocriten kennzeichnen sein Wesen genauer:

...nostris auxiliis hunc tronum occupabis
tu tuis meritis cetera consumabis. (V. 284.)

Es ist hier genau das Doppelwesen des Antichristen. Eigene Kraft besitzt er, um die Aufgabe der Sendung zu verwirklichen, aber anderseits ist er ganz auf die Hilfe der Heuchler angewiesen, damit die Menschheit sich zu ihm bekennt, er den Thron der Herrschaft besteigen kann. Er ist also Werkzeug einerseits und anderseits doch wieder der Mensch, „dem Macht gegeben ist", als dem Fürsten dieser Welt. Er ist in seiner Wirksamkeit nicht absolut mächtig, sondern er ist gebunden an die Macht des Bösen in dieser Welt, die als aktiv-wirksam in den Heuchlern dargestellt wird; und wieder ist er doch der Entscheidende, weil er überhaupt die Kräfte des antichristlichen Geistes zusammenfaßt. Die Herrschaft ist so nur möglich durch ihn, auf Grund seiner — von Gott zugelassenen — Sendung. Das Reich, als Civitas Diaboli, bricht erst mit ihm an und ist ohne ihn nur latent, gehemmt. Diese Societas des Satan in der Welt ist da, sie gehört zur Welt, wie die Heuchler zur Welt gehören als die Träger und stillen Vorbereiter des antichristlichen Geistes. Aber diesen antichristlichen Geist in die Form der Herrschaft zu bringen, die Gesinnungssocietas zur Civitas im Sinne des universalen Imperiums zu machen, das ist die ausschließliche Leistung des Antichristen, das ist „hora mei regni". Sein Auftreten setzt diese antichristliche Geisteslage voraus; er ist ein „ignotus vir", ihm ist die Weltlage eigentlich unbekannt und fremd und darum muß er sich, will er seiner Sendung Inhalt geben, auf diesen antichristlichen Geist der Heuchelei stützen. Darum können Heuchelei und Ketzerei dem Antichristen den Gehalt der Sendung, ihm gleichsam den Mut zur eigenen Aufgabe geben:

Per nos mundus tibi credet
nomen christi tibi cedet. (V. 262.)

Diese Fremdheit und Ungewißheit findet auch ihren lebendigen, symbolhaften Ausdruck in dem „ipso paulatim sequente" der Spielanweisung. Dieses Zögern, dieses ängstliche Nachkommen ist der anschaulichste Ausdruck dieser einen, so menschlichen Seite der Antichristfigur, das beredtste Zeugnis aber auch für die Bedeutung der Hypocriten. Sie sind es doch, die vorangehen, ihm Mut zur eigenen Courage gleichsam machen, die ihn sogleich als den entscheidenden Führer erkennen, der das zur Wirklichkeit bringen kann, was bei ihnen nur im Verborgenen möglich war. Darum, aus dieser innersten Gesinnung mit ihm heraus, eilen sie ihm sofort entgegen — „qui statim occurrunt..." (V. 271) —; und erst, nachdem ihm durch sie der Weg der Aufgabe gezeigt ist, er von neuem die Bestätigung seiner Sendung durch sie erfahren hat, gelangt er zu völliger Sicherheit. Nun erst weiß der „ignotus vir", nun kennt er seinen Weg zur Herrschaft, nun erst können ihm die Heuchler sein eigenstes Wesen wieder symbolhaft offenbar machen, indem sie ihm das geist-

liche Obergewand (23) abstreifen. Das Zeichen seiner Gewaltherrschaft, der Panzer, wird sichtbar, das Ziel ist erkannt:

Ascendam igitur et regna subjugabo. (V. 290.)

So ist der Antichrist nicht möglich ohne die Heuchelei, das Dasein der Heuchler sinnlos und zum Absterben verdammt ohne die Gestaltung ihres Geistes durch den Antichristen. Noch einmal zeichnet er, bevor er den Weg der Gewalt bei dem König von Jerusalem betritt, selbst dieses Verhältnis:

Quem sub ecclesiae gremio concepistis
longis conatibus me tandem genuistis. (V. 288.)

Hier findet das schon bei der Behandlung des chiliastischen Problems Gesagte seine Weiterführung: Der Antichrist gehört in diese Welt, gehört zur geschichtlich-irdischen Wirklichkeit des Gottesreiches, zur Kirche, als einem regnum permixtum. Das Reich Gottes, das ja nach der Ansicht Augustins mit Christi Lehre und Opfertod angebrochen, in der Gestalt der Kirche unter ihrem Haupt und König Christus nun existiert, schließt die Existenz des Teufels, selbst seine häretische Macht nicht aus. So nur kann der Antichrist des Dichters sagen, daß er schon lange im Schoß der Kirche empfangen. Er war schon immer da, als Heuchelei, als Ketzerei, als antichristlicher Geist, aber er war als entscheidende Macht, als Herrschaft und absoluter Anspruch nicht da. Und das ist das Neue: daß er nun nach dem harten Weh des Festgebundenseins frei ist, daß er nach der langen drückenden Dunkelheit, in der ihn die christlich-deutsche Herrschaft hielt, nun in das freie Licht der Weltherrschaft treten kann. Nun ist ihm Macht gegeben, sein g a n z e s, volles Wesen auszuwirken. Und diese letzte Verwirklichung der antichristlichen Herrschaft, sie geschieht durch eine persönliche, menschlich-übermenschliche Gestalt: den Antichrist. Der Antichrist ist die Frucht dessen, was im Keime Heuchelei und Ketzerei war. Was früher nur Geist war, ist Personale Realisierung geworden im Antichristen, soll imperiale Wirklichkeit werden unter seiner Führung.

Dieses Verhältnis von Antichrist zu Heuchelei, Heuchlern, Satan, Kirche muß genau gesehen werden, ehe man abschließende Urteile abgibt. Die ganze Verwirrung, die allein die Hypocriten unter den Bearbeitern des Dramas angerichtet haben, hätte sich zu einem guten Teil gelöst, hätten meine Vorgänger erkannt, daß dem Drama nur von der Tradition her beizukommen ist und niemals von der Geschichte. Es müssen immer und gerade in unserer Dichtung erst die Kräfte und Ursachen freigelegt werden, ehe wir zu den geschichtlichen Ereignissen greifen, die ja nur Wirkungen der tragenden Grundkräfte sind. Und es hat sich schon gezeigt und es wird noch weiter überraschend sichtbar werden, wie innig der Dichter mit der Tradition verbunden ist. Von den Zeitanschauungen, vom Glauben der Völker her konnte schon das Bild des Kaisers sichtbar gemacht werden, ohne Zuhilfenahme einer Barbarossagestalt, wenn auch — nicht des deutschen Blutes —. Aber die Antichristfigur wird restlos klar und sein Verhältnis zu den Heuchlern von der Tradition her. Erst wenn sie zur Klärung und Sichtbarmachung nicht mehr ausreicht, haben wir das Recht, das Besondere geschichtlicher Fakten zur Hilfe zu nehmen.

Es ist wohl zu unterscheiden zwischen antichristlichem Geist und der bebestimmten Antichristgestalt. Der antichristliche Geist ist vom Dichter näher gekennzeichnet, dagegen fehlen völlig die Gründe, nach denen man dem Anti-

christen eine persönlich-geschichtliche Bestimmtheit beilegen könnte. Allerdings setzte sich gerade unter dem Einfluß der Sibyllen — unter dem auch unser Dichter steht — die schon obenerwähnte Historisierung des Antichrist durch; man glaubte bald in diesem einen Gegner der Christenheit erkennen, bald in dem Tun und Wesen jenes Herrschers die Kennzeichen des „rex iniquus" bemerken zu können. Anderseits vermied man aus verständlichsten Gründen mit Augustinus — so tut es auch unser Dichter — einen Menschen der Zeit zum Antichristen zu stempeln. Denn es gab für diese Zeit nichts Verdammenswürdigeres als Antichrist zu sein, Widersacher Christi, Diener des Teufels. Man lebte ständig vor seinem Auftreten; die antichristliche Saat mußte doch einmal ihre verderbliche Frucht bringen! Bernheim weist mit Recht die Meinung zurück, es sei das Auftreten des Antichristen nur nach Ablauf von Jahrhunderten, in besonders errechneten Momenten so um das Jahr 1000 erwartet worden (24). Vielmehr beweisen gerade die Schriften der Zeitgenossen unseres Dichters, wie etwa Gerhohs von Reichersberg oder Ottos von Freising (25), die Tatsache, daß man sich „andauernd und j e d e r z e i t" des A u f t r e t e n s des Antichrists versah, wie auch seines Antipoden, des Friedensfürsten. Man „spähte stets nach dem Anzeichen für das Heranziehen der aetas ferrea oder der aetas aurea, und war sich nur ungewiß, ob es der letzte Antichrist und das Ende sein werde, immer bereit, wenn die berechnete oder aus den Anzeichen geschlossene Katastrophe nicht eintrat, sie hinaus zu schieben, wie das ja von alters her geschehen war" (24). Der Antichrist ist also noch gar nicht da — und daher ist der Friedensfürst auch nicht da —, sondern man steht d a v o r. Der Dichter steht genau so davor, vermutet und wähnt vielleicht, daß dieser der Antichrist, jener der Endkaiser sein könnte. Die Dichtung greift also der Geschichte voraus, führt die Geschehnisse zu ihrem Ende, obwohl die Geschichte noch gar nicht im Stadium der Endentwicklung steht. Die Zeit kennt nur jene Heuchler, das ist Geschichte; aber der Antichrist selbst ist noch gar nicht da, sondern die Zeit wähnt sich vor seinem Auftreten. Auch dieser Zug der eschatologischen Situation muß als entscheidend festgehalten werden. Denn aus dieser Situation der Spannung, der drohenden Ereignisse, der nahen Katastrophe wächst das Drama heraus und niemals originär aus dem Glanz hohenstaufischen Kaisertums. Die Zeit vor dem Auftreten, die Zeit der Bedrohtheit und der Sorge, ließ den deutschen Dichter sein Spiel schaffen. Es gilt hier das oben Gesagte: die Tradition, die Zeitanschauung muß zur Deutung des Spiels, muß auch entscheidend zur Lösung der Frage der E n t s t e h u n g des Spiels herangezogen werden. Und von der eschatologischen, als der für unser Spiel entscheidenden Situation her, muß später die Frage zur Geschichte aufgerollt, vom Antichristen her, seiner Auffassung auch in unserem Spiel die Frage nach dem Friedensfürsten gestellt werden. Denn die Tradition, die Zeitanschauung, insbesondere die geistesgeschichtliche Situation, aus der der Dichter schreibt, läßt keinen Zweifel darüber, daß die Antichristfigur weitaus mehr das Drama motivierte, als die Kaiserfigur. Ich möchte sagen, der Antichrist zog den Kaiser nach sich. Der Dichter wähnte sich vor dem Auftreten, glaubte in den geschichtlichen Ereignissen, den „novitates huius temporis", wie sein Zeitgenosse Gerhoh, die Wirkungen des antichristlichen Geistes, und so griff er zur Antichristtradition — er lebt ja in ihr —, mit der aber seit Jahrhunderten die Kaisersage aufs innigste verknüpft war. Ich weiß, daß ich mich mit meiner Meinung gegen die übliche Ansicht stelle, gegen Autoritäten wie Zezschwitz, F. Vetter, sogar

F. Kampers, auch Hampe (26), aber ich muß die irrationalen Kräfte eines Glaubens, die Geschichtstheologie, -philosophie, -symbolik dieser Zeit höher in Rechnung stellen, als die reine geschichtliche Realität, von der Zezschwitz seine Lobeshymne singt (27). Im Gegensatz zu jenem Historismus haben wir heute wieder das Tragende und Bedingende des Irrationalen, als Blut und Glaube in aller geschichtlichen Wirklichkeit erkannt. Aber all das kann nur vorbereitend sein. Hier gilt es mit Hilfe der Tradition die Antichristfigur und ihr Verhältnis zu den sie umgebenden Mächten zu erhellen. Über das Verhältnis des Antichristen zu Satan selbst sagt das Spiel nichts aus. Aber man könnte wohl aus der ganzen Hilflosigkeit des „vir ignotus" schließen, daß er ein menschliches Werkzeug Satans ist und von ihm mit der Kraft zur Verwirklichung ausgestattet ist. Vielleicht mag ein christologisches Analagon dem Dichter mit vorgeschwebt haben, aber das können nur vage Vermutungen sein. Den Antichristen des Spiels mit dem eigentlichen Fürsten der Finsternis gleichsetzen möchte ich nicht.

Aber was viel entscheidender ist, man reflektierte auf Vorläufer Satans, beziehungsweise des letzten Antichrist, praecursores, nuncii, missi, membra, ministri Satanae oder Antichristi (28). Es sind die schon oben als so bedeutend wie auch belastend herausgestellten Hypocriten. Es war ja natürlich, daß die, die man vielleicht früher als Träger des antichristlichen Geistes angenommen, an die man das Auftreten des Antichristen geknüpft hatte, zu Vorläufern herabsanken, wenn das Ende nun doch nicht hereingebrochen war. Das Verhältnis, in dem nun die Werkzeuge des Teufels zu ihrem Antichrist standen, war für die Zeitanschauung nicht eindeutig, verschob sich natürlich nach der jeweiligen geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Situation. Bald waren diese ministri, discipuli, socii, filii Antichristi von ihm verführte Menschen, bald teuflische Dämonen. Die Zeit dehnte diese Begriffe auf die Gegner des Reichs, der christlichen Herrschaft, des Glaubens aus. So wurden nicht nur die der Christenheit verderblichen Völker des Ostens, so wurden auch die Juden Häretiker, die Ketzer und Schismatiker, alle Gottlosen und Ungerechte (29) zu fautores Antichristi. Auch die Parteigänger und Helfershelfer von weltlichen und geistlichen Fürsten, die sich gegen Autorität und durch Tradition geheiligtes Recht stellten, rechnete man zu diesen membra Antichristi. Damit sind die Verhältnisse unseres Dramas im besonderen angerührt. Wen demnach der Dichter zu socii des Teufels macht, das hängt von seiner ganz persönlichen Stellung, seiner politischen, philosophischen und theologischen Meinung ab. So ist es nach dem Parteistandpunkt, etwa im Investiturstreit, wohl möglich, daß eine Partei die andere zu membra Diaboli deklariert, daß auch zum Beispiel die Menschen, die der Dichter zu Genossen des Satans macht, für einen anderen der Zeit zu Vorkämpfern der christlichen Herrschaft werden. Diese ministri Satanae sind ihrer Natur nach Bilder der Zeit, Ausdruck lebhaftester Geist- und Machtkämpfe, lebendige Wiedergabe persönlichster Standpunkte. Darum hat sich mit Recht jeder Bearbeiter unseres Spiels auf diese Gruppe von Leuten geworfen, weil durch sie am ehesten über den Dichter, sein Verhältnis zur Zeit, und damit über die Zeit der Abfassung etwas auszumachen ist. In der Tat stößt das historisch-geistesgeschichtliche am weitesten in den sonst von der Tradition so allgemein gehaltenen Raum des Spiels in diesen Hypocriten durch, diesen socii des Teufels. So sind denn ihre programmatischen Worte (V. 272—277) der Gegenstand heftigster Deutung geworden, indem man immer wieder versuchte, durch den Schleier des

Allgemeinen, der sich ohne Zweifel auch über ihre Worte breitet, endlich einmal zu greiflichen, geschichtlichen Realitäten zu gelangen. Alle Forscher und Deuter — unter denen Michaelis mit seiner Meinung, die er von Goethe! her stützen möchte, allein steht (30) — sind doch im Grundsätzlichen darin einig, daß nämlich in den Worten der Hypocriten die Meinung und Richtung zu Tage tritt, die dem Dichter als der antichristliche Geist erscheint. In den Ideen, die sie verbreiten, sieht der Dichter den Angriff des Teufels auf Reich und christlichen Ordo, und so legt er sie den „ministri Satanae" in den Mund. Weil es verderbliche Neuerungen, umstürzlerische Ideen, gefahrbringende Anschauungen sind, noch sind, darum werden die Heuchler zu ihren personalen Vertretern gemacht, und nicht etwa ein bestimmter Mann der Zeit; denn das müßte dann ja der Antichrist selbst sein. Aber die Zeit steht — wie wir oben sagten — v o r seinem Auftreten, die antichristliche Geisteslage ist da und diese Situation findet ihren symbolhaft-wirklichen Ausdruck in den Gestalten der Heuchler. Diese Hypocriten sind mit a. W. die lebendigen Vorzeichen, die drohende Erscheinung der Teufelsmächte, das Bevorstehen und die Ankündigung der Endzeit. Sie sind das störende Moment in der Civitas Dei, sie sind vollendete Sündhaftigkeit und Discordia und bedeuten so Abfall von Gott und Reich. Sie sind, wie die Sündenliste der Pseudomethodiusschrift vom Weltende (31) sie nennt: infideles, cupidi pecuniae, elati, superbi, habentes speciem quidem pietatis (32), odientes justitiam et amantes falsitatem. Und gerade die Formel „formam habentes pietatis", die uns bei Kirchenvätern, etwa Gregor dem Großen, in den Kommentaren der Apokalypse, in den Sibyllinischen Prophetien (33) immer wieder begegnet, galt als ganz besonders hervorstechendes Merkmal der Werkzeuge Satans, galt als der stärkste Vorwurf der falsitas, fraus, und tergiversatio. Und was könnte meine Ansicht über den Charakter der Hypocriten mehr stützen, als wenn sie unter eben dieser Formel vom Dichter selbst in das Spiel eingeführt werden: „procedant ypocritae sub silentio et s p e c i e h u m i l i t a t i s inclinantes circumquaque et captantes favorem laicorum ad ultimum omnes conveniant" (V. 234). Man muß schon den Weg der Untersuchung zurückgehen und die tragende Substanz des Glaubens dieser Zeit festhalten, will man die Tragweite dieses „specie humilitatis" erkennen. Es ist damit eben schon alles gesagt, ihre Gestalt ist fest umrissen, die Zeit, der Zuschauer wußte, wen er vor sich hatte. Wer eben sub specie pietatis, sanctitatis, religionis, humilitatis auftritt, der ist Teufelswerkzeug. Von hier fällt auch noch einmal, meine Darlegung rechtfertigend, Licht auf die Bedeutung der Humilitas, wie wir sie als Haupttugend des christlichen Kaisers herausstellten. Darin offenbart sich ja gerade jene satanische falsitas, daß sie sich zum Bannerträger der höchsten Werte, der religio, der sanctitas, der kaiserlichen Humilitas, der christlichen Pietas macht. Es bricht die ganze Kluft, die zwischen der Civitas Dei, der christlich-deutschen Herrschaft und der Civitas Diaboli besteht, auf in dem Gegeneinander einmal jener Scene kaiserlicher Humilitas, jenem „corde benigno" und dann jener teuflischen Demut und Scheinhaftigkeit der Heuchler. Das ist das Große der Dichtung, die ihr innewohnende Symbolik, daß das Anschauliche der Handlung schon den ganzen weiteren Verlauf vorwegnimmt. In der Form des Auftritts liegt schon der ganze Gehalt dieser Figuren, in der Gebärde mehr, als was jemals in Worten ausgedrückt werden könnte. Darum, wer so auftritt, wie jene Menschen, das können nur jene ministri Satanae sein, jene praecursores Antichristi. Ich möchte sie aber ihrer Natur entsprechend auf der Bühne

anwesend annehmen, und dieses „procedant" so deuten, daß sie nun in den Gang des Weltgeschehens eingreifen (34), denn sie gehören unbedingt zur Welt, ja zur Kirche als einem regnum permixtum. Sie sind das häretische Element in diesem Reich, und so gehen sie auch auf der Bühne, — circumquaque inclinantes, — in der Welt umher und suchen die Gunst der Laien zu gewinnen. Ihre Verführungskunst hatte auch schon vor dem Auftreten ihres rex iniquus Erfolge: der König von Jerusalem begrüßt sie ehrerbietig und gibt sich gänzlich ihrem Rate hin, „qui eos honeste suscipiens ex tot se subdet eorum consilio" (V. 238). Diese Heuchler sind so die echten praecursores der Zeitanschauung, als sie im besten Sinne des Wortes den Weg bereiten. Was der Antichrist den symbolischen Figuren zu seiner Rechten und Linken aufträgt, das ist von den Heuchlern schon eingeleitet, sogar der Sturz des Königs von Jerusalem, die erste Gewalttat des Antichristen, ist von ihnen klar und einsichtig vorbereitet. Das sind alles andere als „gutgläubige Anhänger der Hypocrisis" (35), die so aktiv wirkend auftreten und ihrem Antichristen ganz klar und einsichtig den Weg zu seiner Herrschaft bereiten. All das steht in völliger Übereinstimmung mit dem, was schon oben über das Verhältnis vom Antichrist und Heuchler gesagt wurde. Sie sind es, die mit „expositis gladiis" den Jerusalemer entthronen, sie sind die echten socii und ministri, wenn sie ihren Antichristen in den Tempel führen und ihm dort seinen Thron aufrichten (36), sind die echten membra dieses Anti-Christus, wenn sie die Ecclesia mit Schmähungen und Geißelhieben verfolgen, nuncii und missi Satanae, wenn der Antichrist sie als Gesandte an die verschiedenen Könige dirigiert (V. 305 ff.). Sie sind gerade für unseren Dichter endlich „homines contumeliosi, odientes justitiam et amantes falsitatem" (31), wenn sie aktiv tätig sind, den deutschen König duch falsche Wunder zum Abfall zu bringen (V. 430ff.). Aktiv und im Vollbewußtsein ihres Tuns treten sie auf, sie wissen, wem sie dienen, und wissen, wen es zu verfolgen gilt. Und ihre Klugheit, es ist die Klugheit der Kinder dieser Welt (37), steht in jenem transzendentalen Gegensatz zu den Kindern des Lichts, zu den Auserwählten des Herrn, zu jenen Deutschen, die neben ihrer schlauen Art tölpelhaft-dumm und barbarisch erscheinen. Sie sind mit ihrem Herrn zusammen, dem Antichristen die Verkörperung der Superbia und so der Gegner von Anbeginn gegen Humilitas und Sanctitas, Religio und Pietas. Aber das ist gerade ihre Superbia, daß sie sich zu Führern des wahren Glaubens, der „sacra religio" machen, das ihre falsitas, daß sie selbst infideles, der Welt verkünden: die Religion ist in Gefahr, daß die cupidi pecuniae, die diligentes semetipsos das Wort von der vanitas der Mutter Kirche finden, daß diese Zerstörer von lex und veritas, von Glauben, Kirche und Reich die Stirn haben zu sagen: „Deus non diligit seculares praelatos" (V. 272 ff.). Das ist ihr tiefstes, eben satanischstes Wesen, daß sie superbi sind, aber so tun, als seien sie humiles, daß sie Vernichter des Glaubens sind und doch sich für seine Rettung verantwortlich fühlen, Gegner Christi und seiner Herrschaft und dennoch sich als Vorkämpfer des Glaubens ausgeben. Sie beginnen als falsi ihren Weg sub silentio, der Deutsche als humilis mit der Forderung nach Unterwerfung. Aber jenes sub specie humilitatis war nur Vorwand und politische Klugheit, um das Ziel zu erreichen: die Herrschaft mit Gewalt und Schrecken, jene Perturbatio und Verfolgung der Auserwählten des Herrn. Jene nach außen superb erscheinende Forderung des deutschen Kaisers aber war am Ende Pax Dei, weil seine Humilitas kein Schein, sondern Glaube bedeutete. So rücken diese Hypocriten in ihrem Wesen

nah an ihren Herrn heran, den rex iniquus, den Tyrann, sie sind so im besten Sinne das Vorspiel einer Endzeit, die Bedrohung der Civitas Dei, der nagende Zerfall des Römischen Reiches, nach dessen Untergang man unter ungeheueren Wirren die Endzeit beginnen ließ (38). Diese Hypocriten sind ein getreues Abbild des „Vaters der Lüge" (39) mit ihrer einschmeichelnden Verführungskunst; sie nehmen gleichsam in ihrer gleißend verlockenden Gebärde, mit der sie selbst die Frommen, die Electi, zu bestricken wissen, das trügerische Wesen des Lügengeistes selbst voraus, und werden um so gefährlicher und falscher, je näher sie sich ihrer Erfüllung, dem Auftreten ihres Herrn, des Antichristen glauben. Die Tradition, die Zeitanschauung, soweit sie bisher in den allgemeinen Zügen dargelegt wurde, das Drama selbst sieht in jenen Hypocriten Menschen, die Werkzeuge des Satans sind, nicht als seducti, sondern als seductores. In ihnen ist der Satan, der letzte eigentliche Antichrist lebendig, er macht sie sich zu seinen praecursores, mit ihrer aktiven Hilfe richtet er seine Herrschaft auf, wenn seine Stunde gekommen.

Ich habe nun versucht, auf die beiden entscheidenden Figuren des Spiels von der Tradition, dem Glauben der Zeit her das Licht fallen zu lassen, und darf annehmen, daß der eigentliche Gehalt, die Breite und Tiefe der mit diesen Figuren gegebenen Welt, sichtbar geworden ist. Daß überhaupt das Drama und seine Welt schon jetzt in der ganzen Spannung und Anlage sichtbar ist, liegt nur daran, daß ich den Weg von den entscheidenden Kräften der Zeit, das ist Glaube, christlich-augustinische Weltschau, eschatologische Anschauungen, Tradition, Prophetie und Sage her nahm, im Gegensatz zu den meisten meiner Vorgänger, die von der Geschichte her kommend, von der Fülle und Mannigfaltigkeit der Wirkungen aus das Drama zu erfassen suchten. Es kommt aber immer darauf an, den Gehalt und das Wesen einer Dichtung sichtbar zu machen, und wenn das gelungen, hat man überhaupt erst die Möglichkeit, in den geschichtlichen Raum vorzustoßen, aus der Mannigfaltigkeit der Ereignisse die richtige Selektion zu treffen. Und kann man nicht auch auf diese geschichtlichen Bezüge verzichten, vor allem, wenn sie so unzuverlässig sind wie in unserer Dichtung? Ist das nicht das Große der Dichtung — und daher auch der Aufgabe der Untersuchung —, daß das Wesen der Menschen dieser Zeit, ein abendländischer, deutscher Glaube sichtbar wird, ein Weltverhalten? Kann man da nicht verzichten, immer wieder die geschichtlichen Fakten heranzutragen, sie einzuspannen in das Allgemeine und Wesenhafte, und doch immer wieder zu erleben, daß sie nicht so recht passen, oder zu erfahren, daß ein anderes Faktum ebenso recht und schlecht passen würde. Der Dichter ist größer als seine Bearbeiter, und nur die Beschränktheit des Blicks kann entschuldigen, daß man ihm Vorwürfe macht, daß er den Historikern nicht mehr Material an die Hand gegeben hat. Ich meine dagegen, wir sollten den Dichter und sein Drama nehmen, so wie es dasteht, wir wollen es als Germanisten, als Hüter und Erforscher des deutschen Wesens, so annehmen wie es ist und ihm gerecht zu werden suchen, ohne über sein Gewand zu mäkeln. Denn diese scheinbaren Makel sind doch gerade die großen Vorzüge. Wer in einer Dichtung soviel Welt, soviel Glaube, soviel Hoffnung, wer Himmel und Erde, Gott und Welt, Kaiser und Satan, Reich und Endzeit so in eins zusammenfaßt in lebendigster Wirklichkeit, der würde höchstens lächeln vor der Frage: Warum hast du denn nicht ein wenig mehr Bezug auf die geschichtlichen Ereignisse genommen, die dich umgaben? Diese Frage kann doch nur klein und beschränkt sein! Denn es ist ja alles da, wovon die Ge-

schichte nur causa secunda ist. Blut, Rasse, Volk, Glaube, Reich, Kirche, Gott, Satan, es sind doch die Mächte, die Geschichte machen, die sie bewirken. Der Dichter ist existentieller, geschichtlicher wahrhaftig!, als alle die Vertreter des saeculum historicum, als alle die Lobredner der „Realitäten" (27). Darum, weil diese Zeit des hohen Mittelalters eminent geschichtsphilosophisch und -theologisch ist, darum blieb mir, wollte ich dem Wesen der Dichtung näher kommen, kein anderer Weg als der, den ich gegangen.

Die geschichtliche wie theologische Situation brachte, wie schon oben ausgeführt, die so weltgeschichtlich bedeutende Verbindung von Kirche und römischem Reich. Die Ecclesia war zu einem regnum permixtum geworden, das römische Reich zu einer Civitas Dei. Von hier ging die Untersuchung über Civitas Dei und Civitas Diaboli, über Friedensfürst und Antichrist aus. In diesen neugeschaffenen Raum strömten nun die verschiedensten Anschauungen und Erwartungen. Da sind die Messiaserwartungen der Juden wie Römer (40), ist der Glaube an einen kommenden Befreier, die universale kosmopolitische Idee vom göttlichen Beruf des römischen Imperiums verbunden mit dem Glauben an einen alles beherrschenden Friedenskaiser stark und lebendig. Schon die jüdisch-messianischen Verheißungen in den sibyllinischen Büchern (41) sprechen von einem Friedenskaiser, dessen neue Macht die Könige der Heidenvölker zu brechen versuchen (vgl. den rex Babiloniae unseres Spiels!), aber seine Stimme vernichtet alle Heidenvölker; dann ist die Zeit des Weltsabbats, unter allen Königen wird Friede herrschen, ein ewiges Weltreich mit dem Tempel Gottes als Mittelpunkt wird alle Menschen umschließen und nach diesem Reich der Herrlichkeit mit Jerusalem als theokratischem Mittelpunkt setzt das jüngste Gericht ein. Die Bezüge zu der Handlung des Dramas springen sogleich wieder in die Augen: da ist das Bild des Friedenskaisers, die Pax Dei, sogar das Anstürmen der Heidenschaft nach der Aufrichtung der Messias-Kaiserherrschaft: ...„cum jam tota ecclesia subdita sit, imperio romano consurgit rex babilonis"... (V. 179), und der Sieg dieses Friedenskaisers: „rege babilonis, quo superato..." (V. 293). Man erkennt, wie ein Zug nach dem anderen unter Zuhilfenahme der Tradition sichtbar wird, ein Handlungsgefüge neben das andere sinnvoll tritt. Und wenn im Spiel der Gehalt ein etwas anderer sein muß, aber die Handlung ist doch schon da, der Glaube uralt; es kommt mir darauf an, aufzuweisen, welch uralte Tradition, welch ewig sich gleichbleibender Glaube der Völker und Zeiten, welche Erwartung und Hoffnung der abendländischen Welt sich in unserer Dichtung lebendig erhalten hat.

Mit jüdisch-römischen Messiasvorstellungen verbanden sich die christlichen Vorstellungen vom römischen Reich als letzter Weltmacht (42). Der „universalen Idee eines römischen Weltreiches trat mit dem Umsichgreifen der christlichen Weltanschauung eine andere Idee, die vom Gottesstaate auf Erden gegenüber, welche ihrerseits Anspruch auf Weltherrschaft erhob" (42). Dann war es von Bedeutung, daß man jene Thessalonicherstelle, die wir oben schon als zentral erwähnten, die den Antichrist niederhaltende Macht auf das römische Reich anwandte, daß man chiliastischen Ideen zugeneigt, an die Verheißung eines tausendjährigen Weltreichs des Friedens glaubte. Die für das Mittelalter gültige Prophetie und ihr Gedanke des Universalismus setzte somit als heidnisches Element voraus: die Lehre von dem Weltberuf des römischen Reiches, als christliches Element: die Verheißung eines Reiches des Friedens unter einem himmlischen oder irdischen Messias (43). Diese Idee der

Einheit und Universalität von Kirche und Imperium ging nicht unter, auch dann nicht, als auch mit Konstantin, der nach dem Glauben der Zeit mit Christus und für Christus siegend, das tausendjährige Reich des Friedens heraufführen sollte, die großen Hoffnungen zusammenbrachen. Die Hoffnungen gingen bald auf den jungen Konstanz über, ihm verhieß man Weltherrschaft, von ihm erwartete man den Sabbat der Welt. Anknüpfend an die sibyllinische Tradition und eine römische Prophetie, erhebt sich zu dieser, Konstanz' Zeit, „jene merkwürdige Sibylle, die unter dem Namen der Tiburtinischen fort und fort im Mittelalter ihre Kassandrarufe erhebt" (44). Man erwartete in Rom unter dem arianischen Kaiser Konstantius I., daß dessen katholischer Bruder Konstanz I. den Sieg erringen werde. Ihm sollte, wie man in den Kreisen der Athanasianer annahm, als dem letzten römischen Kaiser, der das höchste Menschenalter von 112 oder 120 Jahren erreicht, die ganze Welt unterworfen werden. Nach seinem Sieg sollte er sein Diadem am Kreuze von Jerusalem aufhängen und damit die Herrschaft Christus übergeben, worauf dann die Endzeit des Antichrist, der Ausbruch der Völker Gog und Magog und schließlich das jüngste Gericht kommt. Diese auf byzantinischem Boden nicht entstandene, aber geformte Sibylle dürfte wohl die ursprünglichste Vorlage für unser Drama sein. Byzantinisch ist hier vor allem die Erwähnung des Kreuzes, das im Spiel selbst keine Erwähnung mehr findet. Es war aber zu natürlich, daß die Idee der Kreuzesherrschaft jene Sibylle beeinflußte. Das Kreuz ist gerade für Byzanz das Symbol der Herrschaft, Zeichen für Sieg und Untergang der Welt. Das Kreuz von Golgatha, das nicht „ohne göttliche Provokation" von der Kaiserin Helena wiedergefunden wurde (45), stand als Zeichen des Sieges, als lebendiger Auftrag der Kreuzesherrschaft in unmittelbarer Verbindung mit der dem Constantin den Sieg verleihenden Kreuzeserscheinung und wieder mit dem Kreuz, das als „Zeichen des Menschensohnes" (46) am Ende der Zeiten erscheinen soll. Und wie für Byzanz und seine Herrschaft der Anfang ihres Reiches vom Kreuz her begründet ist, so muß auch sein Herrscher, der letzte Kaiser, am Kreuz von Jerusalem das Diadem der Herrschaft niederlegen, das Reich Christus zurückgeben. Die Übergabe des Kreuzes ist bedeutungsvoll. So lesen wir in einem dem Jerusalemer Bischof Cyrill zugeschriebenen Brief zur Zeit des Constantius von einer Kreuzerscheinung am Himmel. Und diese Erscheinung sei der sicherste Beweis dafür, welchen Anteil der Himmel an des Constantius Imperium nehme, und nun als sehr bezeichnend: Wie sein Vater Constantin solle er die Trophäe des Kreuzes Gott darbringen (47). Wir werden wohl mit Zezschwitz annehmen können, daß „die Entstehung auch der allgemein gefaßten Vorstellungen von einer endlichen Reichsübergabe nur auf Grund jener spezifisch Byzantinischen Konzeption geschichtlich zu begreifen ist" (48). Wenn auch die Trophäe des Kreuzes durch Scepter und Reichsapfel verdrängt ist — es sind eben die Zeichen germanisch-christlicher Herrschaft —, so ist die dem Akt zu Grunde liegende Gesinnung: die Humilitas hier wie dort das Verbindende. Gerade dieser Akt der Reichsübergabe, die zugleich den Ausdruck des persönlichsten Treueverhältnisses von Kaiser und Oberkönig Christus, von Lehnsherr und Gefolgsmann in sich schloß, mußte den germanischen Menschen mit seiner ausgeprägten Auffassung von Treue und Dienst besonders stark ansprechen. Es spricht sich dazu in dieser Reichsübergabe zugleich eine gesamtchristliche Haltung aus, die daher von byzantinischen Verhältnissen ohne große Hemmnisse in den germanisch-christlichen Raum herübergenommen werden konnte.

Sie tritt ein nach dem Sieg über die Heiden, den ja schon die Sibylle erwähnte. Im Hinblick auf eine spätere Auseinandersetzung sei schon hier darauf hingewiesen, daß sowohl die tiburtinische Sibylle, wie auch früher die jüdische die Heiden erwähnt. Selbstverständlich wechselten die Träger dieses Namens je nach der geschichtlichen Situation. Für das jüdische Volk waren die Heiden etwas anderes als für Byzanz, das sie in der Persermacht erkannte. So könnten die bei unserem Dichter erwähnten Heiden, auch die Gegner des römischen Reiches deutscher Nation sein, die Gegner der Kreuzzüge des Hochmittelalters. Aber es dürfte doch klar sein, daß die Einführung der Heiden in unser Spiel nicht durch den Kreuzzug motiviert ist, sondern sie schon der frühesten Sibyllentradition verdankt, wenn auch Kreuzzugssituation vor allem in dem Auftreten des Königs von Jerusalem, in dem „Defensor ecclesiae" seiner Anrede (V. 198) spürbar ist. Es scheint mir weiter auf byzantinischen Einfluß zurückzugehen, daß gerade bei dieser Kreuzugssituation gegen die Heiden der Kaiser die allein maßgebende Persönlichkeit darstellt. In der byzantinischen Welt bestand diese völlige Identität von Kaiser und Kirchenherrschaft in jenem Caesaropapismus, und diese ausschließliche Aktion des Kaisers hat auch der Dichter in sein Spiel übernommen, und sie nicht abgewandelt etwa nach der geschichtlichen Erfahrung. Es wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein, wo die neue germanisch-christliche Reichs- und Kirchenwirklichkeit im Spiel sichtbar ist; hier, wo von der Tradition her das Spiel beleuchtet werden soll, ist herauszustellen, daß die Scene des Heidenkampfes noch starke Abhängigkeiten von der Sibylle aufweist, selbst im Ideengeschichtlichen. Jerusalem und der Tempel sind selbstverständlich als theokratischer Mittelpunkt festgehalten; aber darin spiegelt sich wieder das neue, daß in Jerusalem ein dem römischen Kaiser unterstellter rex thront, daß der Kaiser auszieht, vadit ad obsidendam Jerusalem" (V. 190). Zusammenfassend kann gesagt werden, daß in dieser tiburtinischen, morgenländischen Sibylle die wesentlichen Bestandteile der Handlung unseres Spiels schon vorliegen: die Herstellung christlicher Herrschaft im römischen Reich (V. 74—180). Erhebung der Heiden und ihre Besiegung (V. 180—225), Reichsübergabe (V. 225—230), Auftreten des Antichrist, Hereinbrechen der Endzeit (V. 230—Ende).

Dieser ursprüngliche Text von etwa 350 war dem afrikanischen Bischof Quintus Hilarian bekannt, wie wir aus seiner um 397 geschriebenen Weltchronik „De cursu temporum" wissen. Diesen Hilarian benutzte dann Alkuin in seiner Schrift „De fide S. Trinitatis" (III. 19), der seinerseits von Adso, dem eigentlichen Lehrer der Lehre über den Antichrist im Mittelalter so gut benutzt wurde, daß man seinen „Libellus de Antichristo" als eine „ad Carolum Magnum" gerichtete Schrift den Werken Alkuins zuzählte (49). Für die Adso'sche Kompilation kommt dann weiter in Frage Haymo von Halberstadt (gest. 853). In seiner Schrift „Exposition in ep. II ad Thes." kommt er über die altkirchliche Tradition nicht hinaus. Die Discessio faßt er als Abfall aller Reiche „a regno et imperio Romanorum" (50). Er schildert die Herkunft und die Werke des Antichrist, sein Thronen auf dem Ölberg, das Erscheinen von Enoch und Elias. Die Niederlegung der kaiserlichen Herrschaft hat er nicht.

„Den Höhepunkt der prophetischen Träumereien in Byzanz" stellt wohl die Schrift des Pseudo-Methodius dar, welche zwischen den Jahren 676 und 678 verfaßt, ganz unter dem Eindruck der welterschütternden Siege des Islam steht (51). Diese Apokalypse kommt als entscheidend für das Mittelalter zur Sibylle und Adso hinzu. „Der Druck der Araberherrschaft in

Syrien unter dem vierten Omajaden zeitigte eine typische Unterdrückten-Ideologie, den Traum der Befreiung durch einen Messiaskönig" (52). Eingefügt in eine eigenartige Siebenweltzeitalterlehre, berichtet die Weissagung, daß im siebenten Weltalter, nach Sturz des Perserreiches, die Söhne Ismaels (Mohammedaner) hervorbrechen und die Bewohner Israels (die Christen) um ihrer Sünden willen bedrücken werden, bis sich ein griechisch-römischer König, „wie ein Mann im Weinrausch" (53), erhebt und den Weltfrieden vor dem Weltende herstellt. Dieser König herrscht ein und eine halbe Woche in Jerusalem. Nun brechen erst die von Alexander eingeschlossenen Völker Gog und Magog hervor, der himmlische Fürst Michael wird sie besiegen, der römische König aber wird dann seine Krone auf Golgatha niederlegen und das regnum christianum Gottvater übergeben. Das Kreuz fährt zum Himmel empor, bis es als Zeichen Christi wieder erscheint und der Hauch des Herrn den Antichrist tötet. Hier wird noch deutlicher als in der tiburtinischen Sibylle Byzanz, „der klassische Boden der Kreuzesverehrung" sichtbar, wie die Erregtheit der von bangen Erwartungen erfaßten Gemüter bei Bedrohung der Stadt, die neben Jerusalem als eine heilige anerkannt wurde. Vor allem scheint mir für das nähere Verständnis der Reichsübergabe, wie der Geltung dieses Gedankens bis in das hohe Mittelalter hinein sehr bedeutungsvoll, daß diese Apokalypse das Schriftwort 1. Cor. 15, 24 in den eschatologischen Bereich einführt: „... dann ist das Ende, wenn er (Christus) das Reich Gott und dem Vater übergibt, wenn er jede Herrschaft und Macht und Gewalt abgetan hat". Hier ist jenes christliche, überzeitliche und darum die Zeiten und Völker verbindende Moment, das die Reichsübergabe in Byzanz, wie im Kaisertum der späten Karolinger, in einem deutschen Kaisertum, wie einen Hoftag Christi von 1188 möglich machte. Hier erhält die oben als Haupttugend herausgestellte Humilitas des Friedenskaisers die letzte Vertiefung. Der Kaiser ist Wahrer der Schöpfung, insofern er Christus vertritt, der nach jenem paulinischen Gedanken die Welt dem Schöpfer wieder zuführt, ihr den echten Ordo verleiht. Der Kaiser, sei es nun der römisch-griechische, sei es der deutsche unseres Spiels, ist Christus (53a), wenn er als König waltend und herrschend alle Feinde unter seine Füße gelegt hat, ja er muß herrschen, damit auch er mit Christus sagen kann: „Omnia subiecta sunt". Aber dann, wenn dem Sohn alles unterworfen, wenn „tota ecclesia subdita" (V. 179), dann wird sich auch der Sohn selbst dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, „ut sit Deus omnia in omnibus" (54). Das Unverständliche, daß dieser Kaiser die Herrschaft niederlegt und so das Reich gefährdet, wird von dem letzten und entscheidensten der christlichen Auffassung höchst sinnvoll. Die Reichsübergabe, wie sie in der ganzen Erhabenheit und demutsvollen Größe auch unser Dichter festgehalten, ist tiefster Glaube christlicher Herrschaft, letzter Ausdruck von Reich und Kaisertum als Auftrag und Dienst, der kräftigste Beweis für die germanisch-christliche Auffassung des Kaisers als vicarius Christi.

Die Zukunftsträume der Byzantiner erfüllten sich nicht; aber die Weissagung des Methodius, verbunden mit ihrem sibyllinischen Kern, erhielt sich, und ihr Gedanke vom großen Kaiser der Endzeit erfüllte nun den neuen germanischen Raum. Die Idee des Weltreichs, die Lehre vom Weltberuf des römischen Reiches, die Idee der Civitas Dei, der Gedanke des universalen christlichen Weltreichs drang in die Welt der jungen, zukunftsverheißenden germanischen Völker. Und dieses Welt- und Gottesreich, dieser Friedensfürst sollte den verlorengegangenen Frieden zwischen Gott und der Welt wieder-

herstellen. Die Sibylle, wie die Apokalypse war dann immer am mächtigsten, wenn der Druck des Schicksals auf den Völkern am stärksten lastete, wenn die Hoffnungen auf den ersehnten Frieden vernichtet, Not und Bedrängnis die Menschen heimsuchte. Jener Dualismus, wie er im Augustinischen Weltbild durchbrach, war nichts anderes als der Ausdruck dieser Zerrissenheit und Notlage, in der sich der Mensch des senescens saeculum fühlte. Zwar widersprach die Untergangsstimmung in der ausgehenden Antike der zukunftsverheißenden jugendlichen Kraft der germanischen Völker, anderseits aber war jene eschatologische, auf die Endzeit ausgerichtete Stimmung der Apokalypse dem Lebensgefühl des germanischen Menschen in keiner Weise fremd. Ja, es mag nur dem Norden vorbehalten sein, so ganz bewußt und heroisch, gefaßt in dem Gedanken leben zu können: „Es ist beschlossen, daß es mit den Göttern zu Ende geht" (Hyndla, 7). Der germanische Mensch war eminent eschatologisch, denn die Welt treibt für ihn immer zum Ende hin, zu jenem Ragnaröck, in dem sich das Schicksal der Götter, der Welt erfüllt. Weisheit bedeutet für den germanischen Menschen das Wissen um die drohende Zukunft, um den gänzlichen Verfall. So ermißt der Wissende die Bedrohung am großen Baum der Welt. „Die Esche Ygdrasil erduldet Pein, mehr als die Menschen wissen" (55), die schlimmsten Dämonen, Loki, der Wolf und die Schlange, sie liegen noch gefesselt, aber sie werden sich losreißen: „der Erdkreis liegt von Ungeheuern trächtig", „die schrecklichen Leute Muspells, dessen geheimnisvoller Name noch lange selbst das christliche Germanien durchzittert, sitzen jenseits des Meeres und warten auf ihre Stunde" (56): über der Welt lastet das dunkle Verhängnis der steten Bedrohtheit, das unentrinnbare Schickal des Untergangs. Zwar ist dieses Schicksal Mittel, Bewährungsprobe für den Helden; der Held erfüllt sich eben nur in der großen Begegnung mit seinem Schicksal, krönt sein Leben, wie das Leben der Welt durch den heroischen Untergang, aber dieses dualistische, auf Gegensatz und Ruhelosigkeit gestellte Lebensgefühl des germanischen Menschen fühlte sich doch zugleich im tiefsten angesprochen von jenem Lebensgefühl antik-christlicher, eschatologisch-gerichteter Prägung. Neben die Sehnsucht der alten Völker nach dem Friedensfürsten, dem Immer-wieder-Ausschauen nach dem goldenen Zeitalter, tritt ja auch der germanische Glaube an einen neuen Himmel und an eine neue Erde, die Erwartung eines goldenen Zeitalters, einer Welterneuerung:

Da werden sich wieder die wundersamen
goldenen Scheiben im Grase finden,
Die in Urzeiten die Asen hatten,
Die volkführenden Götter und Fjölnirs Geschlecht.
Da werden unbesät die Äcker tragen.
Alles Böse schwindet, Baldur kehrt wieder. Völuspa (57).

Neben dem Messiasglauben der Juden, den Ideen vom kommenden Befreier und Friedenskaiser der gesamten alten Welt, tritt, gleichsam das erhabene Bild des deutschen Kaisers im christlichen Raum vorwegnehmend, die germanische Verkündigung des neuen Herrschers, des göttlichen Lenkers in der Völuspa:

Da reitet der Mächtige zum Rat der Götter.
Der Starke von oben, der alles steuert.

Den Streit entscheidet er, schlichtet Zwiste
Und ordnet ewige Satzungen an. (58)

Von hier wird noch einmal das oben Gesagte gerechtfertigt: Germanien allein, wie es uns immer vorbildhaft aus seinem Mythus anspricht, konnte das Erbe der größten Hoffnungen einer versinkenden Welt retten, vermochte allein die Sehnsucht der Völker zu erfüllen. Es ist das Blut und die Ehre Germaniens, die das Kaiserbild rettete, die ganze Idealität und Größe der Weltsendung in das neue Reich hinübernahm und sie in seinem deutschen Kaisertum verwirklichte. In diese germanische Welt der Bedrohtheit und des Untergangs, aber zugleich in diese germanische Welt der Kraft und Bewältigung des Schicksals konnte und mußte jene eschatologische Tradition den Weg finden mit ihrem Glauben an das nahende Ende und wieder mit der starken Hoffnung auf den Frieden der Welt. Hier in diesem germanischen Lebensgefühl liegt auch der tiefste Grund, daß jene Augustinische Welt so beherrschend für das ganze Mittealter werden konnte (59). So finden sich schon zu Fredegars Zeiten (642) im Frankenreiche Antichristerwartungen, bereits Agobard von Lyon (840) konnte in einer an Ludwig den Frommen gerichteten Schrift den Kaiser auffordern, alle Schriften über den Antichristen zu sammeln (607). So gelangte unsere Prophetie des Methodius schon im achten Jahrhundert ins westliche Abendland, und man nimmt an, daß die lateinische Übersetzung der Apokalypse — de graeco in latinum — durch den Mönch Petrus am Karolinger Hof schon vor 800 erfolgt sein muß (61).

Aber germanischer Glaube und christliches Denken fand seine erste und sichtbare Erneuerung, für das ganze Mittelalter vorbildhafte Erfüllung im Kaisertum Karls des Großen. Damit sind wir nun der Welt des Spiels, dem kaiserlichen Vorbild des Dichters am nächsten, ersteht am schönsten und rundesten sein erhabenes Bild. Nun tritt neben die Blässe der Idee vom Augustinischen Friedensfürsten, neben das Überlebte und Altgewordene eines Augustinischen, Konstantinischen, Iustinianeischen Kaisertums der reitende germanische Heerkönig mit dem stolzen Bewußtsein, tatsächlich das Weltreich inne zu haben, der Führer eines jugendfrischen Volkes, der Sieger über Westrom, dem seine siegreiche Macht auch den Anspruch auf das oströmische Reich gab, der Gesalbte des Herrn, schon vor seiner Krönung, der lebendige rex iustus durch die Kapitularien seines neuen Rechts, der neuen weltlich-geistlichen Gesetzgebung, der wahrhafte rex pacificus, die bluthafte Verwirklichung des Idealkönigs seines Lieblingsbuches, als christlicher Fürst mit seinen einheitlich christlichen Völkern, der rex christianus (62). Nun endlich ist auch jene neue Einheit, jene unitas ecclesiae zwischen Kirche und Staat da, jene „Ecclesia" des Spiels als Christenheit, als Menschheit, innerhalb derer die Ämter der Kirche und des Staates stehen. Nun wird der Raum ganz sichtbar, in dem das Handeln und Auftreten unseres Kaisers im Spiel verständlich wird: der germanische Lehensstaat, die herrschaftliche Autorität der Königsgewalt. Nun bekommt das Verhalten des Kaisers in der oben berührten Kreuzzugssituation das letzte Licht, als dem Kaiser durch die Salbung eine gewisse Oberhoheit zukommt. Der sakramentale Akt der Weihe macht das Königtum zu einem Amt und Dienst, macht ihn zum „Defensor ecclesiae". So gewinn noch einmal die Reichsübergabe einen neuen Blick vom germanischen Königtum her, von seiner Gebundenheit an den Willen und die Treue der Gefolgschaft, von dem germanischen Treuegedanken, der als fides, als

christlicher Glaube, nun zur Haupttugend der Deutschen wird — „per vos corrupta est fides christianorum" (V. 383) —; kurz, es ist nun überhaupt erst die Welt da, in der das Drama spielt, jene Welt, wie sie der große Einzug (V. 57 ff.) symbolhaft festhält, jene germanische Christenheit, jene abendländische Christianitas, die niemals eine Verweltlichung an sich ist, jene „volkspersönliche Einheitlichkeit des Reichsethos" (63), jenes corpus christianum mit seinen beiden Ständen: Klerikern und Laien.

An die Größe Karls und seines Kaisertums knüpfte sich die neue, nun deutsche Kaisersage, und sie hält sein Bild liebevoll fest und trägt es lange nach seinem Tode immer noch lebendig durch das deutsche Volk. Ganz anders die Prophetie, die nie über den Zeiten steht, sondern aus der Zeit heraus wächst, aus der Bedrohtheit nach Rettung ruft, aus dem Niedergang nach Weissagungen greift als letzte Zuflucht und Hoffnung. Solange das große Gestirn noch leuchtete und die Hoffnungen der Völker zu erfüllen schien, solange war die Prophetie stumm, aber die wachsende Not der Zeiten brachte die Sibyllen bald wieder zu Ansehen. Da war der Kampf der Söhne wider den Vater, der Brüder wider die Brüder, da waren Krankheiten und furchtbare Naturerscheinungen (64), da pochte der sarazenische Feind an die Pforten des Reichs; das eiserne Zeitalter schien angebrochen, die Antichristerwartungen steigerten sich. Nun erhebt sich wieder die Sibylle und hoffte trotz des Verfalls auf jenen Friedenskaiser, der noch einmal die Sabbatzeit der Welt heraufführt. Zugleich war auch die Antichristtradition lebendig geblieben, sodaß nun Adso von Montierender nur zusammenzufassen brauchte, als die Königin Gerberga von Frankreich, die Schwester Kaiser Ottos des Großen, ihn aufforderte, ein Büchlein über den Antichrist zu entwerfen. Da er als der eigentliche Zusammenfasser der Antichristtradition gilt, er als beste Vorlage für unseren Dichter angenommen werden kann, so bleibt uns nun zum Schlusse noch übrig, die bis jetzt nicht sichtbar gewordenen Bezüge zum Drama an der Hand seines Libellus noch herauszustellen. Sein Büchlein stellt im wesentlichen nur eine Kompilation aus den Schriften Augustins, Rhabanus Maurus, Alkuins und vornehmlich aus den Weissagungen der tiburtinischen Konstanzsibylle (65) dar.

Daß wiederum die Frage der Königin aus einer Welt des drohenden Untergangs kommt — „man fühlte am Hofe der letzten Karolinger nur das Zerbröckeln eines ruhmvollen Imperiums" (66) —, das ist wieder entscheidend wichtig auch im Hinblick auf unser Drama, für die Frage, was dem Dichter den Anlaß für seine Dichtung gegeben hat. Zwar liegen im Spiel Sage und Prophetie ineinander, wie in der gesamten Sibyllentradition sichtbar wurde, aber auch hier wird gelten, daß die Prophetie die Sage nach sich zog, daß weil Verfall drohte, die Hoffnung auf den Frankenkaiser sich erhob, weil der Antichrist spürbar ist, die Macht des deutschen Kaisertums beschworen wird.

In seinem Libellus (67) zeichnet zuerst Adso die Züge des Antichrist, wie wir sie schon im wesentlichen berührt haben. Er schildert seine Herkunft, seine Ähnlichkeit mit Christus, vor allem berichtet er auch von seinen Erziehern und Lehrern, von Menschen, „die ihn in jede Bosheit und Falschheit und verruchte Kunst einweihen werden; böse Geister werden seine Führer, seine steten Genossen und seine unzertrennlichen Begleiter sein" (68). Hier ist das genaue Vorbild der Hypocriten unseres Spiels und sie tragen die gleichen Charakterzüge der Gesamttradition. Es folgt dann der Zug des Antichristen mit Gefolge nach Jerusalem, die Aussendung seiner Boten durch die ganze

Welt, die Verkündigung der antichristlichen Herrschaft und „seine Macht wird sich erstrecken von Meer zu Meer, von Osten nach Westen, von Süden nach Norden". Der Ideengehalt und die Anschauungen der Tradition sind vom Dichter übernommen, aber es ist trotzdem seine geniale Leistung, daß er dem starren Stoff des lehrhaften Berichtes das Leben der sinnlichen Anschauung einhauchte. Die Unmittelbarkeit und anschauliche Lebendigkeit des Dramas läßt eigentlich die ganze Kompliziertheit der Fäden vergessen, die in unserer Dichtung zusammenlaufen, macht aber gerade dadurch auch die Tatsache sichtbar, wie nah und wirklich für die Zeit der Gedanke an den Antichrist, wie eingreifend im Volksbewußtsein die ganze eschatologische Stimmung war. Der Dichter hebt so die Seele des Volkes in das Zeitlich-Überzeitliche der Dichtung. Er übersieht nicht das Entscheidende der Volk und Geschichte bewegenden Kräfte, aber er nimmt die Zeitanschauung dennoch auf nach dem Gesetz seines Dramas. So ist der ganze Antichrist der Tradition, des Adso im Spiel, aber der Dichter konnte und mußte um der Gesetze des Dramas willen auf unwesentliche Züge verzichten; hat aber andrerseits um der Dichtung willen bestimmte Züge erweitert. Von der Herkunft des Antichrist aus dem Volk der Juden, daß bei seiner Zeugung der Teufel in den Leib seiner Mutter eindringt, von seiner Beschneidung erfahren wir im Spiel nichts. Der Dichter kann, weil er das Wesen geben will, darauf verzichten, aber wo ihm die Tradition die Gelegenheit gibt, die Seele des Volkes, seine eigene Seele ins Licht zu stellen, da tut er es weit über den Rahmen der Vorlage hinaus. Wie vertieft und verlebendigt doch der Dichter vom Nationalen her den trockenen Traditionsbericht: „Der Antichrist wird viele große und unerhörte Wunderzeichen verrichten, er wird Tote vor den Augen der Menschen auferwecken, sodaß sogar die Auserwählten zum Irrtum verleitet werden. Angesichts so zahlreicher und bedeutender Wunder werden sogar die Vollkommenen, die Auserwählten Gottes zweifeln, ob er Christus sei, der doch nach der Schrift am Ende der Welt erscheinen soll, oder nicht...!" Sowie der Dichter dem höchsten Bild der Zeit, der erhabensten Sehnsucht der Völker, dem Kaiserbild durch germanisches Blut volles Leben schenkte, so sind es jetzt wiederum die Deutschen, die der Dichter aus einem Nationalstolz ohnegleichen, zu Electi, zu jenen „Auserwählten des Herrn" macht. Sie sind die eigentlichen Gegner des Antichrist, und darum die echten fideles, die Gottesstreiter im Kampf gegen den Widersacher. Es ist ihre Sendung, den christlichen Glauben der Welt zu erhalten, gegen alle Angriffe des antichristlichen Geistes, Schützer und Wahrer der „fides christianorum" zu sein. Die höchste Aufgabe: Sachwalter Christi zu sein, sie teilt der Dichter den Besten, den Getreuesten, den Frömmsten, den Vollkommensten, den Deutschen zu. Und nicht umsonst setzt er gegen die Ehre und Treue (fides!) Germaniens die sklavische Unterwürfigkeit der Griechen — „libenter exhibeo regi famulatum" (V. 329) —, gegen die ehrliche Größe des heiligen Zorns die skrupellose Huldigung der Franken. Aber die Deutschen, sie die Sieger in offenem Streite, müssen schließlich dem Schein, der falsitas teuflischer Künste erliegen. Wie unübertrefflich ist dieses deutsche Wesen gezeichnet: Da spürt man die ganze Unschuld und reine Klarheit der deutschen Seele, wenn sie vor den Wundern wankend wird. Dieses „hesitabit in fide" und das „plus dubitabit" (V. 430 ff.) ist doch nur der Ausdruck der klaren Natürlichkeit, der kindlichen Unschuld von starken, instinktsicheren Seelen. Es ist die große heldische Unbekümmertheit, wie sie in Siegfried Gestalt gewonnen, die strahlend-lichte Schönheit Balders,

die dem Dunklen zum Opfer fallen mußte, der Tücke Hagens, der List Höds. Das Edelste wird immer machtlos sein gegen Verstellung, Schein und Tücke. Das Gemeine und Ehrlose wird in der Welt immer wieder den Thron erwerben. Der germanische Mythus weiß um dieses Gesetz: der schönste, liebste Gottessohn er mußte sterben, und wieder das Christentum in seiner Gottesgestalt am Kreuz, ohnmächtig gegenüber einer Welt. Darum ist für den Dichter der Abfall seiner Deutschen kein Abfall, darum sind sie dennoch Auserwählte und Electi, weil sie dennoch treu sind im Abfall, gläubig in der Versuchung. Man muß das schon nachfühlen mit dem Dichter, wie über diesen Deutschen das Lastende des Zweifels liegt, auch nach dem durch die Wunder erpreßten Bekenntnis. Und nur weil sie glauben, für Gott dennoch zu kämpfen, beugen sie das Knie vor dem Antichristen. Hier wird wieder ganz deutlich, wie entscheidend der Dichter über den Rahmen der Tradition hinaus geschritten, nicht so, als ob er den Gehalt verkehrte, sondern er haucht der Lehre vollstes Leben ein. Das ist seine genialische, für das ganze Mittelalter einzig dastehende Leistung, daß er vom Nationalen her, vom Germanischen her christliche Werte mit neuer Kraft und neuem Leben füllt. Diese Anwendung der Wunder auf die Deutschen, das ganze Spiel des Abfalls, der Übergang zu furchtbarstem Zweifel und schließlich zu dem erpreßten Bekenntnis, das ist völlig neu und schöpferisch wie die Herausstellung der nationalen französischen oder byzantinischen Eigenart. Hier ist, wie schon oben gesagt, die Tradition aus ihrer Allgemeingültigkeit in das Sinnlich-Anschauliche der Dichtung genommen, die ihrerseits bluthafte Verdichtung des neuen germanischen Reichsethos, der deutschen Christenheit darstellt. Dem Dichter hat es also nicht genügt, den Bericht in Spiel umzusetzen, die Heilsgeschichte zu dramatisieren, sondern seine Größe besteht darin, daß er Leben gegeben hat, das Spiel tatsächlich zur Welt machte, zur Welt des 12. Jahrhunderts mit seinen Kräften, Bewegungen, Mächten und großen Entscheidungen. Aus der geschichtlich-politischen Situation seiner Tage heraus gestaltet er seinen Bericht. Nur so ist verständlich, wie er mit dem Adso Bericht souverän schaltet: „Der Antichrist wird sich gegen die Gläubigen auf dreifache Art zur Geltung bringen: durch Schrecken, durch Geschenke und durch Wunder". Der Macht und dem Ansehen der einzelnen Könige entsprechend verhält sich der Antichrist des Spiels. Mit brutaler Gewalt erobert er den Thron des Königs von Jerusalem, zwingt unter Androhung von Krieg und Schrecken den König der Griechen unter seine Herrschaft, mit Geschenken sendet er seine Diener an den König der Franken und macht sich ihn geneigt, und schließlich soll auch der Deutsche mit Hilfe von Gold und Silber zum Abfall gebracht werden. Die Tugend der Deutschen, Ehre und Treue ließ den Versuch fehlschlagen, nun müssen Wunder das Werk des Abfalls tun und als endlich die Propheten sich erkühnen, ihn dennoch zum „turbator veritatis", zur „radix mali" zu erklären, da greift der Antichrist zur grausamen Marter und Hinrichtung vor aller Augen. Adso und die Tradition ist also ganz beibehalten, aber der Dichter verband die Griechen mit den Schrecken, die Franken mit den Geschenken, die Wunder mit den Deutschen und die Hinrichtung mit Enoch und Elias. Er tat es, weil ihm in dieser Rangordnung das völkische Leben seiner Zeit erschien. Es ist nicht zu fragen, ob nun tatsächlich die Lage von Byzanz so schwächlich, oder die geistige Lage in Frankreich so verderbt, vielmehr der Mann aus Tegernsee sieht aus seinem Stolz auf das deutsche Kaisertum

die Welt eben unter diesem theologischen Aspekt, er mißt die Völker und ihre Könige danach, ob sie Schützer und Wahrer des christlichen Glaubens sind.

Kaiserbild, Reichsübergabe, das antichristliche Wirken, die Discessio, all das ist als Gut der Tradition, als Heilsobjektivität, Sehnsucht und Erwartung der Völker vom Dichter in die lebendige Form gebracht von seiner germanisch deutschen Art, all das ist gesehen von einer deutschen Kaiseridee her, von einem deutschen Sendungsbewußtsein, gewertet und eingeordnet von einem Glauben an Deutschland und seine Aufgabe für eine christliche Welt. Sinn und Wesen von Sage und Prophetie ist unverrückt, aber im lehrhaften Gefüge pulst nun in der Dichtung auch für uns das Ewige der deutschen Art und Sendung. Was für die große Epik gilt, was für die Kunst, das gilt auch für unser Drama: Hier ist das empfangende Deutschland, das in schöpferischer Auseinandersetzung das Fremde in das Eigene zu verwandeln verstand. Unser Drama macht so glänzend das Wort W. Pinders wahr: „Wir haben weit mehr gegeben als empfangen, und wo wir empfingen, ist es überwiegend in geradezu einzigartiger Weise schöpferisch geschehen" (69).

Der Begriff der Discessio gehörte schon zum Grundbestand der sibyllinisch-apokalyptischen Tradition. Bei Ps. Meth. bedeutete sie eine „disciplina vel correptio" mit der feststehenden Deutung auf das Imperium Romanum, bei Adso die Tatsache, daß „omnia regna discesserunt a Romano Imperio", ehe der „rex ultimus" noch einmal das „imperium ex integro tenet"; was dann mit der Amtsniederlegung, der Reichsübergabe eintritt, nennt Adso nicht discessio, sondern „finis et consumatio imperii", worauf dann der Antichrist erscheint (70). Demnach geht also der Amtsniederlegung bei Adso die Discessio voraus, während — und das ist wieder das Entscheidend neue über die Tradition hinaus — die Discessio als Abfall ihre notwendige Ursache findet in der Discessio als Reichsübergabe. Für den Dichter bedeutete Discessio Consumatio des Reichs und zugleich finis. Finis aber als offenes Einsetzen des Abfalls von der Fides christianorum, der Reichswirklichkeit, der Kirche. Das ist das Entscheidende also, daß die Discessio ein Abfall, ein Verfall ist, wenn sie Reichsübergabe bedeutet. Und das ist wieder das eminent nationale Moment: daß, wenn der Deutsche sein Reich niederlegt, der Verfall mit dem Antichristen offenbar wird; wenn der Deutsche den Thron verläßt, ist dem Fürsten der Finsternis und seinem heuchlerischen Anhang Gewalt gegeben. Nur so kann der entthronte König von Jerusalem klagend dem Deutschen bekennen:

> Regni fastigia putabam beata
> si essent talium edictis ordinata.
> Romani culminis dum esses advocatus
> sub honore viguit ecclesiae status
> Nunc tuae patens est, malum d i s c e s s i o n i s
> viget pestiferae lex superstitionis. (V. 299 ff.)

Das Reich bedeutet, wie das Dasein des christlichen Kaisertums schlechthin Ordo, Iustitia und Pax Dei. In seiner personalen Vertretung durch den Deutschen hat das Kaisertum von unserem Dichter geradezu eine metaphysische Funktion erhalten. Das Reich bedeutet Ordnung der Welt, es ist gewissermaßen „die letzte, sie umgreifende und zur Einheit gestaltende, sie als ein Ganzes zum Sein bringende Form" (71). Das Reich ist als Ordnung zugleich das Gute, wie der Abfall notwendig Pervertierung des Ordo bedeutet, Chaos,

das Böse. Und ohne Zweifel liegt dieser theologische Gedanke dem Drama und seiner dichterischen Conzeption zu Grunde, und macht die im Gegensatz zu Adso stehende Auffassung vom tiefsten Gehalt der Zeit her verständlich. Denn dem Abfall mußte die Ordnung voraus gehen, dem antichristlichen Tyrannen der rex iustus; es muß zuerst das Gut der Ordnung geben, ehe es ein Böses gibt, was ja seinen Sinn nur vom Guten her empfängt (72). Das Übel ist so eine Folge der „Discessio", des „Abstiegs" des Seins von seiner ersten Quelle in die Vielheit und Mannigfaltigkeit (man vergleiche den Conductus der Heiden; V. 9—40). Und so ist im Weltgeschehen die Unordnung und das Chaos da, wenn die erste Quelle verlassen, die Einheit zerstört, die Vielheit offenbar ist. So kann der Antichrist nur kommen, er überhaupt erst Gewalt bekommen, nachdem der die Ordnung der Welt garantierende Kaiser die sinnverleihende Einheit aufgab in der Reichsübergabe, es nur noch die Vielheit der „reguli" gab. Des Dichters tiefster Glaube ist es, daß der Welt die Pax Dei sicher ist, sofern sie sich der Einheit des Kaisertums unterwirft. So verwirklicht das römische Kaisertum der Deutschen das Sein dieser Welt, gibt allem den rechten Ordo in jenem Gradualismus der Werte. So gehören also aus einer metaphysischen, wie geschichtlichen Notwendigkeit Abfall und Reichsübergabe zusammen. Und zwar wird hier wieder zu betonen sein, daß wie die Prophetie die Sage nach sich zog, der Antichrist den Kaiser, so auch der Abfall die Reichsübergabe. Die ganze Zeit drängte zu dem Gedanken des Abfalls hin. Alle Ereignisse werden von diesen sub specie aeternitatis schauenden Menschen auf das Schicksal der Welt, des Reichs bezogen. Die Zerrüttung kaiserlichen Ansehens, der Verlust der Einheit und Freiheit der Kirche, der Angriff auf den germanischen Feudalstaat wird als Abfall von dem Ordo des Imperiums aufgefaßt, als Offenbarwerden des antichristlichen Geistes. Der Ausgangspunkt ist also immer die Bedrohtheit, jene dem germanischen Menschen besonders eigene Sorge um das Schicksal der Welt und ihrer göttlichen Mächte, die aller Antichristtradition zu Grunde liegende eschatologische Erwartung. Nicht der Glanz hohenstaufischer Machtentfaltung hat den entscheidenden Anstoß zur Dichtung gegeben, sondern eher der Gedanke des Niedergangs. Über der Dichtung leuchtet nicht das Wort höfischer Daseinsfreude: „Ich wil nu mê uf ir genade wesen frô" (73), sondern eher das Wort Ottos von Freisings „von den zwei Staaten oder von der Vergänglichkeit", über ihr liegt nicht der blendende Glanz hohenstaufischer Kaisermacht, sondern eher das „vanitas vanitatum" der kluniazensischen Epoche.

Im Wesen der eschatologischen Dichtung mußte es liegen, daß die Besonderheit der geschichtlichen wie geistig-religiösen Situation der Zeit da am deutlichsten sichtbar wurde, wo das Dogma und seine Tradition in Prophetie und Sage notwendig in den geschichtlichen Raum vorstieß. Das Dogma, wenn auch eine übernatürliche Realität, ein Gottesgeheimnis, ist, insofern es sich an den Menschen wendet, notwendig auch mit der Geschichte — die nur mit dem Menschen ist und niemals mit Gott — verbunden. Das, was die Schrift über das Schicksal der Welt, wenn auch dunkel, andeutet, mußte selbstverständlich den steten und vollen Bezug zur Geschichte als dem Weltgeschehen ergeben. Es mußte sich also ein völliges Ineinander ergeben, wenn Geschichte und Dogma sich forderten. So war der Begriff der Discessio, den die Schrift den Völkern und Zeiten überantwortet hatte, bald völlig in das geschichtliche Geschehen hineingegangen und wurde notwendig im weitern Gang der Geschichte zur Tradition, zum Bleibenden im Wechsel. Jedesmal, wenn der Be-

griff wieder auftauchte, hing an ihm die bunte Mannigfaltigkeit der augenblicklichen geschichtlichen Tagessituation, die eben dann notwendig wieder abfiel, wenn der Begriff unerfüllt, seinen Gang durch die Geschichte weiter nahm. So waren die in der Untersuchung bisher behandelten Begriffe wie das Kaiserbild, der Antichrist, die Hypocriten, die Tradition in Sibylle und Apokalypse, Reichsübergabe, Heidenkrieg, Abfall solcher Art, daß sie notwendig die geschichtliche Welt voraussetzten, irgendwie Raum ließen, die Besonderheiten der völkischen Eigenart, des nationalen Bewußtseins, der geistesgeschichtlichen, der politischen Situation sichtbar zu machen. Die lebendige Wirklichkeit aber mußte nun völlig zurücktreten, wenn Gestalten in die Scene treten, in die Welt, die eben, als Eintretende, ihrer Natur nach nicht im Raum der Natur stehen, sondern in einem überzeitlichen, aus dem sie in die Welt treten. Die Figur des Antichrist bedeutete schon einen Übergang von Geschichte und Offenbarung, aber er hat seine Sendung in der Welt. Aber in der Welt, in der Geschichte stehen nicht mehr die Prophetengestalten Enoch und Elias. Sie gehören in die Tradition, insofern sie Glaubenswirklichkeit ist. Sie entziehen sich dem geschichtlichen Ereignis und der Gestaltung durch die Zeit. Sie bleiben für alle Zeiten immer dieselben. Sie haben keinen Thron auf der Bühne, keine Stelle in der Welt, nur eine Sendung an die Welt. Sie haben nur einen Auftrag von Gott her an die Zeit, und sonst gehören sie dem Reich des Unsichtbaren und Unvergänglichen an, wie auch der Engel des Spiels, der angelus Domini, der plötzlich erscheint, „subito apparens" (V. 25). Sie sind nicht mehr Welt, sondern die, auf die alles Geschehen dieser Welt hinausläuft — „in quos fines saeculorum devenerunt" (74) —, sie gehören jener Endzeit an, hinter der sich unmittelbar die Welt erhebt, aus der Gericht und Erfüllung kommt. Hier ist nun wieder im Drama die es tragende und bedingende eschatologische Welt sichtbar, nachdem sie innerhalb des Welt- und Endgeschehens die notwendige Bindung mit der Geschichte eingegangen war. Hier erscheint wieder in scharfen Conturen das corpus Christi und corpus Diaboli, die ganze Gegensätzlichkeit der Welten:

Tu blasphemus auctor, iniquitatis
radix mali turbator veritatis
antichristus seductor pietatis
vere mendax sub forma pietatis. (V. 595.)

Hier drängt wieder alles zum Ende hin verläßt den geschichtlichen Tag und die zeitliche Stunde und kennt nur noch die letzte religiöse Entscheidung und Scheidung:

Ecce venit homo perditionis
magnae consumans muros babylonis (75).
Non est Christus. (V. 554.)

Hier erhebt sich das Letzte, das unum necessarium dieser abendländischen Christenheit: die salus animarum, die „gotes hulde" (76), hier steht Heil und Schicksal der Welt und jedes Einzelnen in Frage. Und nun ist es da, das Kierkegaard'sche Paradox der Dichtung und der Dichter lößt es vom Glauben her: hier steht in der großen alles überschattenden Schlußscene der letzten Aristie der Dichter vor dem Absoluten und Unbedingten, vor dem alle Welt, Nation und Reich bedingt wird. Nun kann er nicht mehr Schöpfer sein, sondern seine Dichtung kann nur noch sagen und künden, wie dieser „Sage-

trieb" stets der höchsten Kunst eigen war (77). Nun liegt dem Dichter nur noch ob, in Ehrfurcht das Göttliche in die Form der Anschauung, des Wortes zu bringen, nun kann er sich nur noch gläubig um das „Wie" bemühen, das „Was" der religiösen Welt in die Form überzeugender Wirklichkeit zu bringen, den Gott und sein Kommen menschlich andeutend sichtbar zu machen, letztes Überzeitliches und Übermenschliches in die menschlich-zeitliche Wirklichkeit der Dichtung zu bannen.

Im Weltgeschehen und seinem nach dem Plan Gottes sich vollziehenden Ablauf muß eine bestimmte Situation erfüllt sein, ehe diese beiden Gestalten auftreten. In Übereinstimmung mit Schrift und Tradition ist ihr Auftreten mit dem Schicksal der Synagoge verknüpft, die durch sie gerettet werden soll. Die Juden verfallen den Worten des Antichrist, der ihnen die Erfüllung ihrer messianischen Träume verspricht, durch Schrift und Autorität gestützt (V. 495 ff.). Nachdem nun der Antichrist sie auch mit seinem „signum" (78) gezeichnet, ist die Stunde ihres Auftrags gekommen. Die Tradition bei Adso weiß von ihnen zu berichten: „Zu dieser (oben geschilderten) Zeit werden zwei große Propheten, Elias und Enoch, in die Welt entsandt werden, um die Gläubigen durch göttliche Waffen gegen den Angriff des Antichristen zu sichern, sie zu unterweisen, zu stärken, und auf den Kampf vorzubereiten ... Nachdem sie aber ihr Predigtwerk vollbracht haben, wird der Antichrist sich gegen sie erheben und sie töten, wie in der Offenbarung 11, 7 zu lesen steht; sie selber werden nach drei Tagen von dem Herrn wieder aufgeweckt werden." Dieser Tradition zufolge gehen sie auch ins Spiel ein: bekennen vor allem Volke ihre Sendung vor dem Einbruch des Gerichts. Und die Zeiten kennen die Beiden, wie sie die Schrift kennen:

> Vere scitis, quid scripturae loquantur:
> Enoch vivum et Heliam testantur, (V. 543.)

wissen um ihren Auftrag, daß sie den Schleier Israel von den Augen nehmen — tollunt ei velum — (V. 557), den „Gott der Völker" als den Sohn des Verderbens entlarven. Die gesamte Christenheit kennt sie, die ganze Tradition, der Dichter weiß um sie und selbst im späten Mittelalter waren ihre dem Bewußtsein des Volkes tief eingelassenen Gestalten noch lebendig. Sie gehören eben nicht der Geschichte, sondern jener Welt des Glaubens und der Erwartungen an, die durch alle Geschichte der Völker geht, die immer wieder Realität gewinnt durch die Sinnfrage. Wie sie dem Raum des Glaubens und dem Heilsgeschehen angehören, so sind sie auch der Zeit des Dichters immer gegenwärtig. Auf den Gipfeln der Zeiten scheint ihr Bild wie ausgelöscht, aber wenn Niedergang ist, Verfall droht, Notzeit ist, dann erhebt sich das Paar dunkel und drohend. Und das ist sich, solange christlicher Glaube herrschte, immer gleich geblieben. Der Dichter, die Zuschauer seines Spiels fühlten sich gemein mit Vor- und Nachfahren in diesem letzten, alles bindenden Glauben, in dem Geschichte zur Universalgeschichte wurde, zur Heilsgeschichte. Hier ist eigentlich die völlige Relativierung des Geschichtlichen offenbar vor dem in Frage stehenden Schicksal von Welt und Mensch, dem Gedanken an Ende und Anfang allen Geschehens. Das an jedem Einzelschicksal sich offenbarende Verhängnis des Todes lagert als Weltverhängnis über einer Zeit, bewegt als Gerichts- und Vergeltungsgedanke das Bewußtsein des Volkes. Und wenn daher diese Gestalten auftreten, ihr: „Iste Enoch et ego sum Elias" (V. 550) sprechen, dann weiß eben ein jeder, daß nun Endzeit ist.

Es ist dies aber wieder das gleiche dunkle Wissen des germanischen Menschen, der auch wußte, wenn Weltuntergang war, Ragnarök: Odin reitet gegen den Wolf, Thor erschlägt die Schlange, Frey fällt von Surt (79). Diese tiefen, irrationalen Schichten der Menschen- und Volksseele, sie sind beide Male hier lebendig in der ganzen Aufgebrochenheit und Furcht vor dem Schicksal, in der Angst um das Heil, der Sorge um die Welt. Und wie in jenem germanischen Menschen der Gedanke immer mächtig war, der Fenriswolf kommt frei, die Midgardschlange erhebt sich aus dem Meer, das Schiff Nagalfar wird flott, Loki selbst kommt frei, so kannte der christliche Mensch auch Bedingungen des Untergangs, die Zeichen für das Hereinbrechen der Endzeit, das Auftreten der letzten entscheidenden Mächte von Gut und Böse, Freund und Feind (80). An die Stelle der germanischen Welt ist die christliche getreten, aber der Mensch in seinem Tiefsten ist sich gleichgeblieben. Was könnte gerade deutlicher dieses Ineinanderfließen von germanischer und christlicher Welthaltung, das gemeinsame Ausgerichtetsein auf das Ende des Menschen und das der Welt zeigen als jenes frühe Kapitel christlicher Welt- und Heilsgeschichte: das M u s p i l l i. Erhebt sich doch gerade da die Schilderung zu größerer Lebhaftigkeit, gewinnt der deutsche Dichter seine schönste Anschaulichkeit, wenn er im Sinne jener christlich-mythologischen Vorstellungen, der biblischen Anschauungen den Kampf eben unseres Elias mit dem Antichrist schildert. Jene weltbewegenden und naturerschütternden Aristien des germanischen Mythos geben jenem grimmen Streit des Elias mit dem Antichrist, dem selbst der Satan zur Seite steht, das volle Leben und vollends leuchtet der Mythos Germaniens durch, der einstige Weltbrand, Ragnarök, wenn der Dichter die Wirkungen des Blutes des Elias schildert, das aus seiner Wunde, die er im Kampf erhalten, auf die Erde trieft: „Wenn des Elias Blut auf die Erde träuft, entbrennen die Berge, kein Baum bleibt auf der Erde stehen, das Moor verschlingt sich selbst, es schwelt von der Lohe der Himmel, der Mond fällt, Mittelgart brennt, kein Stein bleibt stehen." So schreiten diese Prophetengestalten als Mahner und Künder des Gerichts und des Endes durch das Mittelalter. So sind sie in der Schrift, stehen sie bei Adso, in unserem Spiel, und noch immer kennt sie das Volk, wenn sie sich gleichsam als alte Bekannte im Redentiner Osterspiel vorstellen:

„Ik bin de olde Enoch".

Wenn Enoch im Sinne der Tradition von Gottes Güte berichtet, die ihn in das Paradies genommen; und:

„dar schal ik unde mynen kumpan
also lange anegan
da paradis schole wy beriden
wente (bis) a n t i c h r i s t e s tyden
so schole we liden den dot
unde loset werden van den erdenscher not",

und wenn sein „Kumpan" weiter erzählt, daß auch er mit seinem feurigen Wagen solange an seiner Stätte bleiben müsse —

„wente antichristens kumpt an de lant,
so werden we wedder nedder sant
unde scholen syn ware predikere ..."

Zwar ist hier nicht mehr die große moumentale Einfachheit, alles volkstümliche — niemals volkshafte — vermeidende heilige Ernst, aber dennoch ihre Gestalten sind die gleichen geblieben in der Anschauung des Volkes, wie die Menschen gleichgeblieben sind in ihren Hoffnungen und Erwartungen.

Darum aber, weil Letztgültiges geformt und gesagt werden sollte, schloß sich der Dichter in der Gestaltung des eschatologischen Geschehens in der mächtigen Schlußscene der Tradition an. So bringt er dem Adso-Bericht folgend, die Verfolgung der Gläubigen, Zerstörung der christlichen Herrschaft und Gericht Gottes. Der Dichter hat hier aber auch nicht nur übernommen, sondern dem Stoff die ihn belebende Form und damit das volle Dasein geschenkt. Darum mußte all das wegfallen, was vom erschütternden und ergreifenden Ende abführen, was die einfache und göttliche Macht der Endereignisse verdecken, ihre Wucht hemmen konnte. Diese strenge klassische Kunst, die einfach sein mußte, weil sie Göttliches sagte, kennt noch nicht das Schaustück, das sich ausrichtet nach dem Geschmack des Volkes, noch nicht Effekt und Impression. Der Welt und Sein umgreifenden, auf Bedrohung und Kampf, ewige Unruhe und Entscheidung eingestellten salischen Kunst wesensverwandt, erhebt sich die monumentale Kraft der letzten Auseinandersetzung: da ist noch einmal letzte Steigerung der Mächte, letzte Ausweitung und höchste Höhe der Gegensätze: in dem Ruf der Hypocriten: „O culmen regium divinae maiestatis", in der letzten Anmaßung des Antichristen: „Sum vere messias", in der Aufgipfelung der Superbia in der Verherrlichung des „Deus Deorum" (621). Und dann folgt dem „Eritis sicut Deus" die Vernichtung Satans, die Zerstörung seiner Herrschaft, die Nichtigkeitserklärung alles Nur-Menschlichen. So hat das Spiel seinen tiefsten Sinn gefunden, hat seine Akme am Ende erreicht in dem Offenbarwerden der Gottesherrlichkeit.

Zum letzten Male wird so das Verhältnis von Dichter und Tradition sichtbar: diese T r a d i t i o n in ihrem wesentlichen Gehalt ist als Glaube W i r k l i c h k e i t, in der und vor der als Gotteswirklichkeit das Reich, das Volk anerkennend steht. Das Volk, das mitspielte, mitlebte, weil es mitglaubte, kehrt nun nicht vom Spiel in die Wirklichkeit des Tages zurück, aus einer Illusion und einem Phantasiegebilde in die „nüchterne Realität" der Geschichte. Vielmehr ist die Dichtung die Welt, in der, aus der diese Zeit lebte, handelte und starb. Hier steht der dem ganzen Sinn verleihende Schlußgesang: „Laudem dicite deo nostro" in der gleichen Himmel und Erde verbindenden Ordnung wie das Geschehen der Endzeit. Das Volk, die Christenheit weiß sich als christliche immer zugleich als eschatologisch-harrende, jederzeit dem Herrn entgegenhoffende Gemeinde. So wird noch einmal sichtbar, wie wirklich diese Dichtung, wie mächtig dieses Spiel, wie erschütternd für eine Zeit diese Gestalt des Antichrist, wie mahnend diese Gruppe der Heuchler, wie drohend diese Propheten in Wirklichkeit waren. Von der alles umfassenden Realität des christlichen Offenbarungsglaubens her kann erst dem Drama das letzte und tiefste Verständnis abgerungen, kann überhaupt die Bedeutung eines solchen Spiels im Leben einer Nation her begriffen werden. Darum ist das Drama kein Spiel im modernen Sinne, sondern D a r s t e l l u n g d e r v ö l k i s c h e n G l a u b e n s w i r k l i c h k e i t. Kein Gegenstand, keine Figur, keine Gestalt tritt da auf, auf der nicht der letzte und entscheidende Ernst der religiösen, der Heilsentscheidung läge. Hier ist noch nichts Posse, noch kein Scherz, keine Phantasie, kein Spiel, kein „schöner Schein",

hier ist alles wirklich, weil alles gläubig, alles heilsbezogen und menschlich-göttliche Entscheidung ist. So steht die das Gesamt der Zeit und des Menschen umfassende Wirklichkeit des Glaubens als die Realität schlechthin am Ende, die Dichter, Volk, Reich, Kaiser und Tradition in sich begreift.

2. Kapitel:

Der Dichter und seine Zeit.

Die mittelalterliche Welt nahm ihren Anfang mit Karl dem Großen. Eine weltgeschichtliche Wandlung war eingetreten: die neue Unitas ecclesiae zwischen Kirche und Staat, die religiöse Oberhoheit des Papstes, das Königtum als officium und ministerium innerhalb der Ecclesia, im genossenschaftlichen Volksverband: die germanische Christenheit, die Verbindung von Christentum und Lehnsstaat. Ein neues Reichsethos war geschaffen, in dem sich der Universalismus des biblischen Reichsbewußtseins mit dem Ethos der germanischen Volkspersönlichkeit verbunden hatte, die abendländische christianitas als irdische Gotteswirklichkeit, als sichtbare Kirche Christi.

Was Karl der Große und sein Kreis wollte, findet seine Erfüllung in jener Zeit des Kampfes zwischen Papsttum und Kaisertum, der 1060 beginnt und mit dem Wormser Konkordat vorläufig abschließt. In diese Zeit, die als Investiturstreit bezeichnet wird, als Kampf zwischen germanischem und romanischem Geist, Cluniazensische Reform ud Weltherrschaft des Papstes, fällt die Geburt der abendländischen Metaphysik, der abendländischen, geistlichen und weltlichen Rechtswissenschaft, des abendländischen Symbolismus, des Geistes der romanischen Kunst und des abendländischen Epos. Und hier geht der Kampf „Um die Sicherung der innerkirchlichen Spiritualität gegenüber der Landeskirche und Feudalkirche und zugleich um die Einheit und Freiheit der germanisch-romanischen, gemeinabendländischen Reichskirche“ (1). Die allen Gegnern gemeinsame Basis des Kampfes ist die Einheitskultur dieser Welt, die in der Einheit der Kirche als Volks- und Reichskirche mit gemischter Öffentlichkeit begründet ist. Der Ruf der Reformpartei nach der Freiheit der Kirche bedeutet niemals Trennung von Kirche und Staat, sondern nur die „Eigenständigkeit des geistlichen Öffentlichkeitsfaktors im Reiche“. Aber so bald die spirituelle Reform durch das Cluniazensertum mit der Weltfremdheit ihres mönchischen Ideals in die Volkskirche schritt, war die Dialektik von Kirche und Welt aufgeworfen. Dieses Ideal spirituellen Lebens nach den evangelischen Räten der Armut und Keuschheit, wie es die Reform mit einer religiösen Gewalt sondergleichen propagierte, konnte die soziale Ideologie der Pataria werden, die als ein erster Vorläufer der großen, bürgerlichen Revolutionen des Abendlandes gelten kann. Der Kampf der Reformer gegen Simonie und Priesterehe wurde das Mittel zum Kampf gegen die feudalen Fürstbischöfe, die „saeculares praelati“ (V. 275). (2) Reform und Revolution waren der Ausgangspunkt der Zerstörung der mittelalterlichen Einheitskultur im Untergang des Feudalismus und im gleichzeitigen Heraufkommen des Absolutismus. Noch lebt der größte Cluniazenser, Kardinal Humbert,

der Vorherverkünder jenes deutschen Symbolismus des 12. Jahrhunderts, jenes Rigorismus Bernhards von Clairveaux und der Liebesglut der geistigen Armut des Heiligen Franz von Assisi, im Vollbewußtsein jener unitas ecclesiae der germanischen Christenheit, wenn ihm nicht das Imperium Romanum als der Gegenspieler des Christusreiches erscheint, wie noch Tyconius und der alten Apokalypsendeutung als Ungeheuer der Offenbarung. Selbst er, dieser spirituelle Haeresiarch, ist der glänzendste Zeuge für jene Einheit, wenn ihm der irdische Staat als Werk des heiligen Geistes gilt. Und die Simonie ist das Schlimmste, weil sie die Hoheit des Reichs geschändet hat und darum gilt ihm Heinrich I. von Frankreich als der schlimmste Antichrist, der mit seinem Drachenschwanz die vielen Sterne, die Kirchen Frankreichs ins Verderben gerissen hat. Gregor VII. sprengte jene echte Unitas, indem er seinen religiösen und geistlichen Primat zu einem politischen Primat überspannte, die fides als Glaubens- und Lehnstreue in der germanischen Welt zu einer Oberlehnsherrschaft des heiligen Stuhles mißbrauchte, das Papsttum zum Imperium machte, dem allein die Oberlehnsherrschaft über alle christlichen Völker zustand. Der Papst kann dagegen nach dem „liber de unitate ecclesiae conservanda" des kaiserlich gesinnten Walram von Naumburg in das suffragium principum nur eingreifen, wenn er gefragt wird. Und hier steht wieder, immer im Hinblick auf das Drama, der entscheidende Satz: Regnum Dei, hoc est ecclesia Dei. Gerade bei der deutschen Gruppe der kaiserlichen Einheitspartei tritt dazu erstaunlich der nationale Zug und der Stammescharakter hervor (3). Hier ist schon klar jeder politische Primat des Papstes abgelehnt, was ungefähr 100 Jahre später Walther mit der Macht seiner deutschen Sprache seiner ganzen Nation, dem Reich verkündete, was der Entdecker dieses „Liber de unitate ecclesiae conservanda", Ullrich von Hutten, 300 Jahre später in gleicher Weise seinen Deutschen sagte. Und da steht, an philosophischer Genialität alle überragend, die staufische Epoche in Cluniazensischer Zeit, den Geist des höfischen Rittertums noch mitten in seiner klerikal bestimmten Epoche vorausahnend, der Normanne Gerhard von Jork, der Ratgeber und Gesandte der englischen Könige Wilhelms I. und II. und Heinrichs II., der überlegene Gegner Anselms von Canterbury, der ideelle Gegenspieler Augustins. Er umreißt das staufische Lebensgefühl: daß man ohne die Welt genau so wenig leben kann wie ohne Gott, wenn er in der Naturordnung die Immanenz des Gottesreiches erkennen möchte. Das Germanische in ihm ertrug nicht den Augustinisch-Cluniazensischen Geist der Weltverneinung, und so bereitet er dem antiken, germanischen, abendländischen Lebensgefühl den Weg, erneuert er die aristotelische Immanenz der Idee, bricht er jenem Daseinsoptimismus Bahn, wie er die gesamte höfisch-ritterliche Kultur und Dichtung beherrscht, macht er überhaupt etwa jenen Gregor Hartmanns möglich, der so begeistert seinen Hymnus singt auf den christlichen Ritter in der Welt. Hier an der Wende des 12. Jahrhunderts ist der Geist zum erstenmal mächtig, wie er dann seine dichterische Objektivierung findet in den großen Epikern um die nächste Jahrhundertwende, wie er endlich in die von Augustin so völlig beherrschte Theologie eingeführt wird durch den Deutschen Albert von Bollstädt, er das philosophisch-theologische System in genialster Ausprägung findet bei dem Aquinaten, diesem Angehörigen des staufischen Hochadels. Bei Gerhard, da ist schon alles!; da fällt nicht mehr die Welt auseinander in ein Hell und ein Dunkel, in ein Bös und ein Gut, da ist schon die germanische Lebensbejahung, wie sie dann unsere

Spruchdichter, „die deutschschreibenden Moralphilosophen", wie sie H. Naumann treffend nennt, formulieren: Swer dich beschiltet, welt, der schiltet Gott (Friedrich von Sunburg), wie sie Thomas als aristotelisch-scholastisches Axiom noch einmal am Ende der staufischen Epoche, gleichsam als letztgültige Verewigung dieser großen Zeit, aufstellt: Omne ens est bonum. Und wenn Gerhard, zwar den Rahmen des „Ordo" nun leichtfertig sprengend, im Pelagianischen Sinn fecunditas und virginitas gleichsetzt, die vis generativa als das seminale bonum der Natur bezeichnet, als das höchste Gebot, so ist damit das letztmögliche Extrem aufgestellt gegen das „munechen" der Cluniazensischen Zeit, ist damit wieder Hartmann vorweggenommen, wenn bei ihm das Eheleben, nun nicht mehr das Klosterleben, das allerbeste Leben ist, das Gott der Welt gegeben hat, ist damit das Bild der hohen Frau und Gattin dem Deutschen wiedergeschenkt. Die germanische Welt war endlich wieder mächtig geworden: neben das Bild treuester Kameradschaft und ehelicher Verbundenheit, wie es der germanische Mythus in Nanna der Gattin Balders, in Sigyn der treuesten Kameradin Lokis, dem Feind der Götter selbst, an den Himmel heftete, konnte nun eine Sigune treten in letzter Aufopferung, eine Enite als treueste Gefährtin und Mahnerin, neben das Bild verbundenen Daseins in Frigg, der Ehefrau Odins, konnte nun endlich wieder das ewige Bild der deutschen Frau erscheinen in Laudine der Gattin Iweins, in Kondviramur, die mit dem Gatten das letzte Geheimnis teilt, neben die Frau als Hüterin des Irrationalen, neben Idun, die Jungfrau, die den Gral trägt: Repanse de Schoye.

Hier also im Anfang des Jahrhunderts schon, ist der germanische Geist wach, hier ist der Ursprung des abendländischen Realismus, jener Geist, der dem Augustinischen „non posse non peccare" jenem Geist des christlichen Ritters entgegensetzt, der ganz auf Aktivität eingestellt, weiß, daß nur Gott dem hilft, der sich selbst hilft. Wie jene höfische Dichtung ihre Liebe zu allem Sein, zu allem Tun in der Welt im tiefsten nahm vom Glanz und der Herrlichkeit der hohenstaufischen Kaisermacht, so hatte schon Gerhards ontologischer Realismus, wie er aus seiner Streitschrift so überzeugend spricht, seinen Grund in dem „optimistischen Reichsbewußtsein der Zeit" (4). Aus dem germanischen Reichsbewußtsein entsteht so das Kaiserbild bei Gerhard. Von jenem germanischen Begriff des ministerium, des Dienstes her, — der die Grundlage des eigentlich höfischen Gottesbegriffes wird — ist der König minister der göttlichen Allmacht. Wie Walther später ganz im Sinne des feudalen Weltbildes gegen die säumigen, trägen Lehnsträger Gottes, die Erzengel, seinen Vorwurf erhebt, so werden ebenso bei Gerhard alle Rechtsbegriffe der Zeit zusammengetragen, um den Aufbau des himmlischen Hofes und der potestas ordinaria seines Herrschers zu schildern. Das Gottesbild erwächst so notwendig aus dem Königsbild der Zeit: der Gott ist der Herr der coelestis curia und der societas ministerii, der Gnaden- und Naturordnung. In dieser respublica Gottes ist nichts naturhaft Böses, alles Sein ist an sich gut, und Böses gibt es nur in der moralischen Sphäre. Könnte deutlicher der neue Geist sichtbar werden, der sich gegen das „vanitas vanitatum" der vorhöfischen Dichtung auflehnt, der endlich wieder ganz in Albertus Magnus seine vollendete, die Tradition der Väter zusammenfassende Form fand in der Harmonisierung von natürlicher und übernatürlicher Theologie, von Gott und Welt. Dieser germanisch-abendländische Geist, der sich aus rassischer Verbundenheit zu jenem aristotelischen Realismus bekannte, er ist also doch da, er „war nur in der cluniazensischen Epoche unterdrückt gewesen, offenbar weil sie die große Aufgabe

hatte, die Barmherzigkeit in der Lehre Christi zu entdecken und vorzubereiten" (5). Und wieder gehört es zu der genialen, den Weg der Dichtung, wie der Theologie und Philosophie vorzeichnenden Leistung Gerhards, wenn vom Reichsbewußtsein her die Einordnung von Weltgeschichte und Offenbarung versucht wird. In souveräner Beherrschung des Symbolismus wird von der deutschen Kaisersituation her die paulinische Weltzeitalterlehre verschoben. Statt der Äonen des Naturgesetzes, des mosaischen und neutestamentlichen Gestzes sind die drei Äonen Gerhards: das alttestamentliche, vorbildliche Gottesreich mit einem nur vordeutenden Königtum und Priestertum von Adam bis Christus, das neutestamentliche Saeculum von der ersten bis zur zweiten Ankunft Christi und das dritte Reich des ewigen Jerusalem ohne Priestertum. Das christliche Königtum bedeutet für ihn schon vorbildliches Gottesreich des ewigen Jerusalem, dieses allgmeine priesterliche Königtum und das christliche Königtum ist die Kirche (!). Man wird nicht nur bei diesem erstaunlich kühnen Gedanken, — man vergegenwärtige sich immer, 1101—1108 war Gerhard Erzbischof von Jork — „an Hegels germanisches Reich des allgemeinen Priestertums und der innerweltlichen Sittlichkeit in der Substantialität des Staates als objektivem Geist" (6) erinnert, für den Germanisten ist es ebenso überraschend, wie hier 100 Jahre vor der Höhe der mhd. Dichtung der Geist dieser Dichtung schon, wenn auch nur in der Kühnheit eines einzelnen Geistes, mächtig ist. Wenn Gerhard das Königtum über das besondere Priestertum stellt, er letzteres gar als einen bloßen Notzustand des menschlichen Gesetzes bezeichnet — aus germanischem Übereifer wird er heterodox —, so wirft doch immerhin die Behandlung des besonderen Priestertums bei ihm ein bezeichnendes und klärendes Licht auf die durch H. Naumann zum erstenmal herausgestellte Tatsache dieses germanisch gearteten Laienglaubens, „der nichts dazwischen schiebt zwischen dem Menschen und seinem Gott, gerade bei den größten anerkanntesten und beliebtesten ritterlichen Dichtern der Hohenstaufenzeit..." (7). Indirekt erkennt Gerhard das sakramentale Sondercharisma des Priestertums an, und ebenso wird keiner behaupten können, unsere Dichter würden es unbedingt ablehnen, aber es ist doch wieder die Tatsache unumstößlich, daß eine so heidnisch germanische Welt wie die Nibelungennot eben um 1160 als Dichtung möglich ist, daß in dem tiefsten Gottsucher-Epos, dem Parzival, das geistliche Mittlertum völlig fehlt, Hartmann im Iwein im Gegensatz zum romanischen Dichter auf liturgische Formen und sakramentales Leben in weitgehendem Maße verzichten kann. Wenn Hans Naumann in seinem „Staufischen Ritter" das Kapitel jenes Laienchristentums ohne kirchliches Mittleramt mit den Worten des Sendbriefs „An den christlichen Adel deutscher Nation" überschreibt, und damit die Verbindung zum reformatorischen Ansatz herausstellt, so ist in Wahrheit jener Gerhard ihr erster und kühnster Vorläufer mit seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum, dem Priesterkollegium der Urkirche, und ist zugleich die beste Rechtfertigung der Naumann'schen Sicht, das Zeugnis, wie stark dieser germanisch-deutsche Gottesbegriff in Wahrheit ist. Unabhängig und geradezu im Gegensatz zum dogmatischen Gehalt entwirft der Normanne von seinem germanisch-christlichen Königtum her seinen Gottesbegriff; Christus ist König in aeternum, Priester aber nur in der Zeitlichkeit. Und wie herrlich bricht die große und erhabene Auffassung vom Menschen in der germanischen Welt bei ihm durch, wenn er Christus die Menschen erlösen läßt, um sie mit sich zu Königen zu machen, wie kühn und häretisch der germanische Königs-

gedanke, — der König ist für den Germanen der Führer der rechtlichen wie religiösen Gemeinschaft — in seiner fast schrankenlosen Königsmystik: der König ist persona, figura und vices Christi, er ist nicht Laie, sondern durch Gottes Gnade summus rector, pastor, magister, defensor, instructor sanctae ecclesiae. Irdisches Kaisertum und himmlisches Kaisertum sind nur eine Gewalt. Zwar gibt Gerhard keine Antwort auf die Frage seiner Zeit, den Ausgleich der beiden Gewalten, und indem er die Reichseinheit zerstört, strebt er seiner Zeit auf Jahrhunderte voraus, aber daß seine Erscheinung, seine „Anonymität", im Grunde von überragendster, weittragenster Bedeutung ist, das dürfte in den kurzen Zügen und knappen Parallelen zur staufischen Epoche sichtbar geworden sein. Wenn es hier gilt, die ganze Weite dieser salischen und frühstaufischen Epoche, wenn auch nur in den wesentlichsten Zügen sichtbar zu machen, um überhaupt dem Drama den Raum zu schaffen, aus dem es das letzte Verständnis findet, so mußte dieser Anonymus von Jork einer der geistesgeschichtlich bedeutendsten Gestalten auch im Hinblick auf die Entwicklung des mhd. Epos endlich einmal seine überragende Herausstellung finden. Und man verzeiht mir meine vielleicht allzu weite Entfernung vom Drama, wenn ich den Satz meines Lehrers bestätigen durfte: „Wer nur seine Kirchenväter, nicht aber das germanische Altertum kennt, wird am deutschen Mittelalter scheitern und über dessen Welthaltung und Gottesbegriff, mindestens epochenweise, einseitigen Vorstellungen unterliegen" (7).

Die Fülle der Möglichkeiten die ganze Breite und Spannung allein des Begriffs der „ecclesia" in unserem Drama kann überhaupt erst aufleuchten auf dem Hintergrund der Zeit und ihrer schöpferischen Gestalten. Und da erhebt sich neben Gerhard dem Vorauseilenden und Vorwegnehmenden der Realpolitiker, die Stimme der Öffentlichkeit, der ethische Diktator, der Beschwörende seiner Zeit, Bernhard von Clairveaux. Vermutlich aus burgundischem Herzogsgeschlecht, ist wieder das germanische Element ganz sichtbar und kräftig in der völligen Verinnerlichung seiner Religiosität. Er schenkte uns die verklärteste Gemeinschaftslehre der Reichskirche. In seinem Papstspiegel stellt er aus seinem germanisch-feudalen, christlichen Bewußtsein das Bild des Papstes auf, kennzeichnet sein Amt als Dienst. O praeclare ministerium! Das gerade ist sein echt germanisch-deutsches Lebensgefühl, wenn er sein Gottesbild nicht von dem an die lex aeterna gebundenen Monarchen ableitet, sondern vom Begriff des Dienstes, der Demut, der Menschlichkeit. Auch hier würde eine eingehendere Darstellung wiederum zu weit abführen; aber gerade von Bernhard her, seinem Christusbild, in dem er die Hoheit des ewigen Wortes mit der Demut und der Selbstentäußerung der Menschwerdung vereint, seinem Weltbild, indem die nobilitas creaturae ihre Verbindung findet mit ihrer Geschöpflichkeit, ließe sich jenes Karitative Rittertum der höfischen Epoche weiter klären, wie es seinen sinnvollsten Ausdruck in jener Plastik des Bassenheimer Reiters gefunden hat (9). Wie schon anderwärts so wird auch hier bei Bernhard wieder deutlich, wie tief das Sozialethos das Gottes- und Menschenbild formt. „Bernhards Reichsmetaphysik ist die ethische Theologie des Mittelalters sicher die geistigste und schönste und jedenfalls die klarste und konsequenteste der Epoche des Bundes zwischen Feudalismus und Christentum" (10). Der germanischen Auffassung gerecht werdend, nach der das Schwert allein dem König zukommt, verweigert Bernhard dem Papste das Zücken des Schwertes, sein Wink, sein nutus, aber ist

doch zugleich das moralische Recht der Inanspruchnahme der weltlichen Schutzherrschaft, die unter dem Befehl und in der Exekutive des Kaisers steht. Die Auffassung unseres Dichters, wie sie symbolhaft sichtbar ist, ist die auch Bernhards: Regnum und Sacerdotium sind in der Person Christi dem Hohenpriester und König vereinigt. Und in seinem Brief an König Konrad kommt er völlig dem Kaiserbild des Dichters nahe: Die Ehre des Königtums verlangt es, die Braut des Herrn, die Kirche aus der Verfolgung zu befreien. Der König solle sich mit dem Schwert umgürten und dem Kaiser zurückgeben, was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist; er soll die eigene E h r e ! schützen und die der Kirche, denn das sei sein Amt.

Zum allseitigen Verstehen des Spiels aus der Zeit und ihrer geistesgeschichtlichen Situation ist es unerläßlich, auf die größte geistesgeschichtliche Erscheinung dieses 12. Jahrhunderts, den d e u t s c h e n S y m b o l i s m u s, einzugehen (11). Die Symbolik ist eine unmittelbar geistig religiöse Haltung, sie wird zum Symbolismus, wenn sich damit die Absicht verbindet, zum Sinn der Welt vorzustoßen. „Der Symbolismus bezeichnet sich selber als die s p i r i t u a l i s i n t e l l e g e n t i a, das geistige und geistliche sakrale Verstehen aller Dinge und Vorgänge im Gesamtsinn der wahren Wirklichkeit". Dieser Symbolismus, sein trinitarischer Exemplarismus und seine Zeitaltertypologie ist der tiefste, intuitive und mythische Ausdruck der bernhardinischen Epoche. Nicht Scholastik als das wissenschaftliche Verständnis der Welt, sondern diese Theologie der Weltgeschichte, die ihre Verbindung mit jenem germanisch-christlichen Reichsbewußtsein immer aufrecht erhalten, liegt auch dem monumentalsten Ausdruck jener germanisch-christlichen, das ist deutschen Welt: der romanischen Kunst zu Grunde. Aus der a p o k a l y p t i s c h - g l ä u b i g e n F r ö m m i g k e i t, von der auch der Ludusdichter nur im tiefsten zu begreifen ist, entwirft nun aus einem zur Weltangst gesteigerten Zeitbewußtsein R u p e r t v o n D e u t z — 1135 als Abt von Deutz gestorben — seine poetische und dramatische Weltgeschichtsdichtung. In seinem Opus „De victoria verbi dei", in dem er zum letzten Male den Sinn der Weltgeschichte entschleiern möchte, weist er mit einem überraschenden Kontuitus nach, daß sich durch die ganze Weltzeit der Kampf des Christuskönigs gegen den alten Feind, den Antichrist, verfolgen läßt. Und neben ihm steht der „Popularisator des Symbolismus" H o n o r i u s A u g u s t o d u n e n s i s. Durch seine Reimpredigten kam der Symbolismus zum Weltklerus; noch heute sind seine Schriften das eigentliche Lehrbuch der romanischen Ikonographie. Als Vermittler des symbolischen Gedankengutes finden sich bei ihm, bezeichnend, Figuren unseres Dramas: Die Synagoge unseres Dramas als Nebenfrau, der die spiritualis intelligentia verschleiert ist, und die Ecclesia, als Königin des himmlischen Kaisers — der Ausgangspunkt für diese so herrlichen Doppelstatuen an romanischen und gotischen Kathedralen. Jene wundervoll im Gleichgewicht von germanitas und romanitas schwebende hochromanische, rheinische Kunst ist wohl das treffenste Bild für die Geisteshaltung des „liebenswürdigsten" unter den deutschen Symbolikern: H u g o v o n S t. V i c t o r. Wenn auch Haupt und Zierde der sogenannten Victoriner Mystik — 1125—1141 in Paris —, so gehört er doch seinem geistigen Gewicht nach zu den großen Moselfranken wie Hildegard und dem Cusaner. Und die germanische Welt hat ein Anrecht auf ihn und Dempf bezeichnet es „ein unbegreifliches Versäumnis des deutschen Volkes, daß es Hugo, diesen seinen großen Exul, den das Heimweh nicht verließ, diesen glänzenden Stilisten noch nicht heimgeholt hat in

die deutsche Sprache" (12). Nicht nur ist für die Sakramentenlehre sein Sakramentsbegriff entscheidend wichtig geworden, — nur in ihm war Symbolik und Scholastik vereinigt —, auch sein Reichsbewußtsein spiegelt erhaben jene mittelalterliche Kultureinheit wider. Von ihm fällt wieder ein klärendes und vertiefendes Licht auf das Drama und das Reichsbewußtsein des Dichters, wie es als geschichtlich-religiöse Wirklichkeit in echt symbolischem Verstehen im Aufzug sichtbar wird: „Tunc ecclesia in muliebri habitu procedit induta thoracem et coronata ... Sequuntur etiam eam apostolicus a dextris cum clero et imperator romanus a sinistris cum militia" (V. 57 ff.). Ebenso sieht Hugo das Reich als die universitas ecclesiae, als Gesamtverband der Glieder. Es teilt sich für ihn in eine linke Seite Christi, die Laien das eine aktive Leben der zwei Völker und zwei Ordines Christi, und in die rechte Seite, den Klerus. Bei Hugo, wie bei unserem Dichter mutet es auf Grund ihres symbolischen Verständnisses an, als ob es niemals einen Kampf der beiden Gewalten gegeben hätte. Die körperliche und geistige Gewalt, beide haben nach der Analogie des Organismus ihre Güter- und Lebensordnung. Die Unterscheidung der Kompetenzen macht keine Schwierigkeit mehr. Indem apostolicus und clerus die rechte Seite neben der Ecclesia innehaben, ist der religiös-spirituelle, sakramentale und moralisch-iurisdiktinonelle Primat der geistlichen Gewalt entschieden. Im symbolischen Bild bei Hugo, in jenem dramatischen Aufzug spiegelt sich die Weltgeschichte, ruhend im Gleichgewicht des Gottesreiches, in jener „glückhaften Spannung" (13), wie sie am romanischen Außenbau zum Ausdruck kommt. Das ist die Höhe dieser Zeit, wie sie aus unserer Dichtung spricht und dem deutschen Symbolismus: der Sinn der Welt scheint verstanden, und jener Abglanz der Ewigkeit ruht noch heute auf unserer romanischen Kunst; die Ansprüche von Welt und Gott, von Diesseits und Jenseits ordnet sie, „ein gewaltiger Friede zwischen Himmel und Erde ist in ihr hergestellt, der Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits hört in der Romanik trotz des Vorhandenseins beider Pole auf" (13). Aber diese beruhigte Mitte der Kunst liegt über der Gefährlichkeit des Weltgeschehens, die die Zeit des Dichters, seine Dichtung durchzittert. Wie all das beim Dichter nebeneinander liegt, die Klarheit und Monumentalität des Reichsbewußtseins, die Größe seines Kaiserbildes und wieder das Schreckhafte der Antichristerwartung, das Gefährlich-Drohende in seinen Hypocriten kann nicht deutlicher machen als sein Zeitgenosse Otto von Freising. Da ihn das historisch-politische Geschehen mehr packt als das Symbolische, schwankt er allzuleicht zwischen Pessimismus und Optimismus; verführt ihn die Schwäche des Reichs zu einer Weltuntergangsstimmung, zu einer apokalyptischen Einstellung, so ein Wiedererstarken zu einen ebenso starken Optimismus, ja Imperialismus. Sein historisch-politischer Blick hat den „provectus spiritualium" gegenüber dem „defectus des Zeitlichen" wohl erkannt: die gewaltige Bewegung der Kreuzzüge, die neue Art des Rittertums im Sinne Bernhards, vor allem das für die Zeit so entscheidende neue Ordenswachstum. Bei ihm tritt das Nebeneinander der beiden Reiche, des teuflischen und christlichen Babylons und Jerusalems wieder in den Vordergrund, dazu kommt für den Fürstensohn im Mönchsgewand noch die Klage über den Verfall des Reiches. Dem Gedanken unseres Dichters nicht fremd, wird bei ihm ausdrücklich die Wandelbarkeit der irdischen Macht auf die der sterblichen Weisheit zurückgeführt, die Translationen sind Zeichen der Reichsuntergänge. Fast genau die politisch-geistesgeschichtliche Situation im Drama

treffend: das von den Heiden für ewig, von den Unseren fast für göttlich gehaltene römische Reich ist heruntergekommen, Frankreich ist zur Entgegennahme der Krone aufgestanden, wie es nun auch die Wissenschaft aufnimmt. Der schwierigsten und wichtigsten Frage des deutschen Symbolismus, der geistigen Erfassung der Antichristlehre, war er nicht gewachsen; sie einer Lösung entgegenzuführen war dem „größten deutschen Symboliker neben Hildegard" vorbehalten: Gerhoh von Reichersberg — Probst des Augustinerstifts Reichersberg — dort gestorben 1169 —; Ratgeber der Päpste seiner Zeit, hat Gerloh am treffendsten und klarsten die Problematik wie den Ideenkreis umrissen, der unserem Drama zu Grunde liegt, von dem allein sich manches Dunkel lichtet. Wenn man folgenden Gedanken der Zentralstelle unseres Dramas: „Deus non diligit seculares praelatos" — selbstverständlich im Munde der ministri Satanae — gegenüberhält, so müßte der Dichter Gerhohs opusculum „De aedificio Dei" sicher als antichristliches Werk bezeichnen; denn hier ist der vir spiritualis für den dreißigjährigen Idealisten die erstrebenswerte Form. Die Lösung der Kirche aus dem Feudalismus wird für ihn zum großen Programm der armen und kontemplativen Kirche. Wenn nach seiner Meinung das Haus Gottes errichtet werden soll, so kann das vor allem nur durch das Gemeinschaftsleben des Weltklerus erreicht werden. Durch die Erniedrigung des Reichs, so glaubt Gerhoh in seiner spirituellen und wenig reichsfreundlichen Art, ist die Zeit der Verherrlichung der kontemplativen Kirche näher gerückt. Die verweltlichte Kirche, die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen, das regnum permixtum der germanischen Kirchenauffassung bedeutet für ihn ein neues Babylon, d. h. confusio, eben kein Ordo! Es widerstrebt der Freiheit der Kirche, wenn die Bischöfe Krieg führen — die virifalerati! des Dramas — und Recht sprechen. Mit den beiden Ketten des Lehenseides und der Furcht sind sie gebunden, so daß sie ohne die weltliche Gewalt nicht mehr auskommen können. Ihnen steht nach Gerhoh kein Herzogtum zu, kein Münzrecht und kein Gefälle. Das monastische Leben bringt das Heil, das „munechen!" Armut und Contemplatio sind die zu erstrebenden Ideale der Kirche. Es ist von entscheidender Bedeutung gerade im Hinblick auf das antichristliche Problem unserer Dichtung, wenn nun in Gerhohs „Epistula ad Innocentium Papam" nicht mehr die Spannung zwischen Kaiserlichen und Päpstlichen im Mittelpunkt steht, sondern die konkrete Aufgabe der innerkirchlichen Reform, der Gegensatz von Welt- und Ordensklerus. Dieses Problem der vita communis der Weltkleriker einerseits, anderseits die Tatsache des Landeskirchentums als Schöpfung der germanischen Völker steht auch im Brennpunkt des Dramas, weniger das von Walther wieder aufgeworfene Problem Kaiser — Papst. Das Programm Gerhohs: Lösung der Kirche aus dem Feudalismus, sein Gedanke: das regnum permixtum als Confusio, aber bedeutet für den Dichter Auflösung, Verfall, Antichrist und Chaos. Gerade das Reich als regnum permixtum, als germanische Christenheit, die Kirche als Feudalkirche, das ist für den Dichter Ordo. Der Ruf nach jener armen, spirituellen Kirche, jener Ruf: „matrem ecclesiam vanitas occupavit" (V. 273), er ist eben der Ruf des Antichristen! Das Übel und die Reich und Welt bedrohende Gefahr der reichs- und weltpriesterfeindlichen Sekten, die die subtilitas der Franzosen —

Hi nostro ritui formam adinvenere
nostro adventui viam praeparavere
horum subtilitas nobis elaboravit
tronum conscendere ... (V. 346 ff.)

vorbereitete, kann gerade noch einmal die deutsche königliche Kraft, die germanische fides und Unbestechlichkeit zurückdrängen, kann das deutsche Kaisertum noch einmal bannen. Kaiserliche Schutzherrschaft, Stärke des Reichs — gerade als gemischte Öffentlichkeit, als Feudalkirche — bedeutet im schärfsten Gegensatz zu Gerhohs Frühwerk die Höhe und Freiheit der Kirche. Die antifeudale Armutsforderung ist nur eine phärisäische Phrase, ein Frömmigkeitsschein; der König von Jerusalem hat sich täuschen lassen, mußte den Verlust seines nationalen Königtums bitter erfahren. Mit der Resignation des Kaisertums der Deutschen zeigt sich das malum discessionis. —

Nunc tuae patens est malum discessionis
viget pestiferae lex superstitionis. (V. 304 f.)

Gerhoh aber, in der Tiefe immer ringend, in steter Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit, zeitlebens ein Kämpfer, kommt doch in etwa der Auffassung des Dichters nahe im weiteren Verlauf seiner Entwicklung. Noch immer schwebt ihm das Ideal der spirituellen Kirche vor, deren Sieg noch nicht vollendet. Aber es brechen immer neue Wirren ein. Da fällt in die Jahre 1140—60 — am sichersten auch die Entstehungsjahre unseres Dramas — der mißglückte Kreuzzug, der Aufstand der Römer unter Arnold von Brescia, das neue Schisma unter Alexander III. und Victor, dem Papst der Staufer, die Erneuerung des römischen Rechts, die neue Wissenschaft, der Nominalismus Abälards und Gilberts, überall spürt er die „novitates huius temporis", in all dem glaubt er „Wirkungen des antichristlichen Geistes". Ihn will er erforschen in seinem Werk „De investigatione Antichristi" von 1162/63, „das fast um ein volles Jahrhundert vorläuferisch schon die Wendung des italienischen Symbolismus ins Historisch-Politische und Eschatologische vorausnimmt'. Wenn er zwar in diesem Werk (14) Heinrich IV. und seine Gemahlin in einem Pfuhl von Lasterhaftigkeit und Schamlosigkeit versinken läßt, ihm Gregor dagegen mit „den Gaben des siebenfältigen heiligen Geistes begnadet" erscheint, so macht er sich in der Gegenwart in keiner Weise zum Vorkämpfer der päpstlichen Ansprüche. Und obwohl er nach der Toulouser Synode zu Alexander neigt, so empört sich doch sein nationaler Stolz, sein Reichsbewußtsein, daß der Papst mit den Reichsfeinden paktiert. Er scheidet streng Sacerdotium und weltliche Gewalt, wendet sich scharf gegen die Übergriffe Roms auf das weltliche Gebiet, und wirft Rom mit einer an Walther gemahnenden Schärfe Geldgier und Habsucht vor. Und nun folgt die eschatologische Wendung vom Politischen her — das entsprechende Vorbild für unseren Dichter! —: „Ja es ist sogar zu fürchten, daß eine solche Nichtachtung der Ärgernisse einen ähnlichen Abfall! von dem Gehorsam gegen die römische Kirche zeitigen wird, wie ehedem schon die Griechen abgefallen sind und so das Kind des Verderbens geoffenbart werden wird, wenn anders ein solcher Abfall ist, welchen der Apostel meint mit den Worten, ‚es sei denn, daß zuvor der Abfall komme' (2. Thess. 2, 3)". Diese prophetischen Worte des deutschen Symbolikers vom Abfall, der „Discessio" sind zwar aus seiner kirchlich-päpstlichen Blickrichtung gesprochen und passen daher nicht zu dem so kla-

ren Glauben des Dichters an die Sendung des deutschen Kaisertums; aber das ist nun das ganz Entscheidende: die Wendung ins Historisch-politische und vor allem ins Eschatogische ist bei Gerhoh und dem Dichter die gleiche. Sie kann nur verstanden werden aus dem deutschen Symbolismus wie aus der Problemstellung Einheit und Freiheit der Kirche. Damit ist die vorhergehende Untersuchung als notwendig zur Aufklärung des Wesentlichen gerechtfertigt.

Wenn nun Gerhoh mit Entrüstung das Spiel vom Antichrist ablehnt (1162), man dürfe kein Spiel mit einer so ernsten Sache treiben dazu noch in der Kirche, von Klerikern aufgeführt, — die geistige und politische Einstellung Gerhohs könnte die Vermutung stärken, daß auch unser Ludus unter diese völlige Ablehnung fiele, während die ganz offen zu Tage tretende Gravitas unseres Dramas es wiederum dieser strengen Kritik entziehen möchte — so war diese Entrüstung, was die inhaltliche Meinung der beiden angeht, wenig angebracht. Denn höchstens schien Gerhoh der Dichter zu „optimistisch". Aus dem Dichter sprach doch noch ein völlig klares Reichsbewußtsein, ein fast unbändiger Glaube an die germanisch-deutsche Königsidee. In ihm sind die großen Konturen Gerhards spürbar und nicht das klägliche Schwanken Ottos von Freising oder die zweifelnde Unzufriedenheit Gerhohs mit Papsttum und Kaisertum. Neben aller „Sorge", aller Bedrohtheit steht doch der unerschütterliche Glaube an die Sendung der Deutschen für den Ordo, für Reich und Kirche. Die mythische Kraft von Gerhohs Zeitkritik und die hohe aktuelle Bedeutung der Dichtung im politisch wie geistesgeschichtlichen Kampf aber lag noch mehr darin, daß sie in den großen Bewegungen der Zeit und ihren Trägern den Antichrist spürbar glaubten. Meine oben schon dargelegte Auffassung vom Antichrist und den Hypocriten erhält nun die beste Bestätigung ihrer Richtigkeit durch Gerhoh selbst, der, um überhaupt die religiöse Tiefe der Zeitkritik zu erreichen, die materialistische Auffassung vom Antichrist ablehnt. Das geistige und auf das wesentliche gerichtete Verständnis des Dichters, wie wir es im Verhältnis zu Adso erkannten, ist die gleiche Forderung Gerhohs. Daß der Antichrist aus dem Stamme Dan kommt und aus Babylon muß „geistig verstanden" werden. Das schon oben von mir herausgestellte Verhältnis von Antichrist und Heuchlern trifft genau der Gedanke Gerhohs: der Antichrist „ist gar keine Person, non talis bestia, qualis vulgo aestimatur, er ist der Zeitgeist und Weltgeist selbst". So ist für Gerhoh die Vermischung der geistlichen und kriegerischen, weltlich-richterlichen Gewalt der Bischöfe ein Hinweis! auf das Ungeheuer der Apokalypse; daß die Kirche nun in drei Teile gespalten ist — die Ungarn und Griechen erkannten keinen der beiden Päpste an —, darin zeigt sich besonders das Antichristliche der Zeit. Weiter stellt er das Bild der Hypocriten ganz klar: sie sind die Häretiker und simonistischen Kirchenverfolger, die im sechsten, dem römischen Weltreich stehend, das siebente des Antichrist ankündigen, die Legisten, die Sophisten und Dialektiker, die Pseudopropheten und Häretiker; sie bereiten den großen Tag des Gerichtes vor, wie er zuletzt in seinem Psalmenkommentar ausführt, der auf das genaueste das Reichsgefühl Joachims von Floris, das franziskanische Ideal vorherverkündet.

War die Tradition nur starres Lehrgefüge, so gab jener Sibylle und Apokalypse überhaupt das Leben erst jene neue germanisch-christliche Volkswirklichkeit, jene Unitas ecclesiae, und der innerhalb dieser Christenheit

entbrannte Kampf um Spiritualität und Feudalkirche. Damit erst ist die Welt der Dichtung grundgelegt, von hier aus hat sie ihre Spannung, ihre Thesis und Antithesis, ihr bluthaftes Leben. Niemals kann die Dichtung in ganzer Breite aufleuchten, das Leben, das sie durchpulst, sichtbar gemacht werden, wenn nicht durch Gestalten wie Humbert und seinen Cluny-Geist als die eine Thesis des ungeheueren Ringens, oder Gerhard als jene kühne Antithesis. Eigentlich fremd im Raum der Dichtung steht jenes erhabene nationale Bewußtsein unseres Dichters, sein strahlendes Kaiserbild, wenn es nicht sinnvolle Ergänzung findet vom Leben der Nation, wie es uns entgegentritt in jener kaiserlich gesinnten Einheitspartei oder in der so germanisch bestimmten Königsmystik Gerhards. Die ganze Rolle des Papstes, über die so manches oberflächliche in der Literatur gesagt wurde, kann eben überhaupt nur begriffen werden von der Auffassung eines Walram über den Primat, und aus jenem die ganze Zeit verpflichtenden Begriff der Unitas. Von jenem weltgeschichtlichen, so bedeutenden Übergang von cluniazensischem Geist und staufischem Lebensgefühl, wie wir ihn aufzeigten, konnte die Dichtung als eine echte Übergangsdichtung herausgestellt werden, als eine Dichtung, in der sich neues und altes in lebendigster Auseinandersetzung befindet. Es ist hier noch das Grundmotiv der frühmittelalterlichen Literatur: der Gegensatz von Finsternis und Licht ..., aber nicht als unaufhebbarer, sondern als aufzuhebender Gegensatz (15), die ganze Fülle der Möglichkeiten und die schicksalhafte Bedeutung dieses 12. Jahrhunderts. Hier in ihrem Kaiserbild ist antikes Lebensgefühl spürbar, jener cäsarische Geist, wie wir ihn wiederfinden in den Briefen Barbarossas, wie er als neuer Alexander in der höfischen Dichung erscheinen wird, der Weltbeherrscher aus dem Glauben an die eigene Sendung. Aber neben germanischem Tatendrang, antikisch-freudigem Tun, steht wieder die ganze Härte und der Ernst des Menschen jener vorhöfischen Zeit. Hier ist der Mensch den Mächten noch ausgeliefert, steht in Sorge und Bedrohung, lebt wie jene großen deutschen Symboliker in Auseinandersetzung und Kampf, steht wie dieser deutsche König in Zweifel und Ringen mit seinem Gott, in „Zwîfel" um Treue und Ehre. Der Mensch weiß sich umstellt von dämonischen Mächten, er spürt Gefahr, Verfall, der Teufel geht um als „leo rugiens", und so bittet er den Geist Gottes um Trost in der Drangsal des Irdischen: „Mit demo trosti mih unta starehi mih wider alle vara, uuider alle spensti des leidigin viantes" (16). Aber wie tatsächlich diese Dichtung in die höfisch-staufische Daseinsepoche hineinragt, die starke Betonung des germanischen Lebensgefühls, des deutschen Nationalbewußtseins, dieser Glaube an Germanien, daß alles bekommt erst volles Licht und Klärung von jenem ontologischen Realismus eines Gerhard, seinem optimistischen Reichsbewußtsein, seinem germanischen Gottes- und Kaiserbild. Jenes starke germanisch-deutsche Lebensgefühl, wie es hier mächtig ist, kann im Grunde den Aufbau des Dramas allein verständlich machen, die völlige Ausrichtung der Tradition nach den Deutschen. Sie stehen doch fast im Mittelpunkt des Dramas und fast möchte es scheinen, daß Kaiser, wie Antichrist überhaupt ihr Wesen erst empfangen von jenen Werten germanischen Blutes germanischer Ehre, deutscher Treue. Und wie schön leuchtet wieder das Kaiserbild des Dichters auf, von jenem Bernhardinischen „Humanissimus esto!", jenem wahren Wert christlicher Demut, wie sie lebensvoll in der ritterlichen „triuwe" und „erbärmde" wieder erscheint. Erst wenn neben den „miles-rex" Gerhards die Forderung der höchsten Menschlichkeit und wahren Einordnung bei Bern-

hard tritt, ist das Bild unseres deutschen Kaisers vollständig, is es voran leuchtend jenem Ideal christlichen Rittertums. Und schließlich erschließt sich das Wesen der Dichtung an sich doch nur von jener großen Erscheinung des Symbolismus her. Die Bühne, die Gestalten, die Spielanweisung, die Handlung, die Formen werden erst zutiefst verständlich, wenn man weiß, daß der Dichter symbolisch denkt. Alle diese Dinge des Spiels haben einen unmittelbaren Bezug auf eine die Dinge und ihre sinnliche Erscheinung übersteigende transzendente Wirklichkeit. Jede Form, jede Handlung, sei es der Akt der Reichsübergabe, des Einzugs, sei es das Stehen des Königs der Franken, das Sitzen des Kaisers, das heimliche Flüstern der Heuchler, die Kniebeugung des Griechenkönigs, die Zeichnung auf die Stirn durch den Antichrist, die Entschleierung der Synagoge (17), all dies ist Gleichnis und Zeichen für eine geistige Wirklichkeit, eine Gesamtordnung. Ja, diese Form bedeutet nicht nur, sondern sie „ist" jene metaphysische Wirklichkeit, die dadurch begriffen, erfaßt wird, analog zum wissenschaftlichen Begriff und seiner abstrakten Sprache. Das Drama, das ist seine Kunst, sieht im Sinne echter Dichtung alle geistige Wirklichkeit in der Bindung an das Sinnlich-Anschauliche, das ist seine Kraft und sein Ruhm innerhalb seiner Gattung: die Bindung des Sinnlichen und Geistigen; das aber ist zugleich die Größe dieses 12. Jahrhunderts, das sich, auf Philosophie und Abstraktion verzichtend, im Bild auszudrücken, zu objektivieren (!), in seiner Kunst jenes große kämpferische Ethos des deutschen Kaisertums sichtbar zu machen verstand. Und wenn da auf der Bühne die Gestalten der Ecclesia auftreten, der Synagoge, dann kann die ganze Tiefe dieser Gestalten wiederum nur geahnt werden von jenem symbolischen Verständnis her. Stehen doch diese Figuren des Dramas genau noch so im Schatten der Kirche wie jene Statuen am Münster zu Freiburg oder Straßburg und sind so Zeugen eines lebendigen Glaubens, Ausdruck einer religiösen Reichswirklichkeit, einer abendländischen Christenheit. Denn wie jene Symbolgestalen ja nicht nur auf deutschem Boden, sondern auch an der Kathedrale von Reims etwa zu finden, so gültiger Ausdruck des abendländischen Reichs- und Kirchenbewußtseins sind, so schreiten auch die Gestalten unseres Spiels heraus aus der Enge stammlichen Denkens und partikularistischer Polemik, in der sie Welfendichtung gehalten hätte, über die Nation, hinein in jene imperiale Reichswirklichkeit, weiter in jene staufische Weltweite. Der Charakter der Dichtung und damit ihre Abgrenzung als politische Dichtung gegenüber Walther von der Vogelweide und dem Archipoeta wird erst sichtbar von eben diesem deutschen Symbolismus her, von Gestalten wie Hugo von St. Victor und vor allem Gerhoh von Reichersberg. Ausgangspunkt der Dichtung bleibt immer jene „apokalyptische Frömmigkeit" dieses Jahrhunderts, sein Reichsbewußtsein, das im theologischen Geschichtsbewußtsein steht. Der Dichter steht mit seiner Zeit völlig in der geschichtlichen Tradition der übernommenen, christlich-römischen Kulturwelt, steht in ständiger Klärung dieses seines Reichsbewußtseins, und darum ist die Dichtung eminent historisch, allerdings nicht im Sinne unseres historischen Zeitalters, sondern in einem existentiell geschichtsphilosophischen Sinne. A. Dempf drückt dieses paradoxe Verhältnis so aus: „vor lauter historisch politischer Geschichtsbetrachtung, vor lauter Geschichtsphilosophie, Geschichtstheologie und Geschichtssymbolik hat es keine Zeit gehabt, Historie zu treiben" (18). Das ist das Kennzeichnende der Zeit und damit der Dichtung, daß das Geschichtliche niemals zur Darstellung an sich aufruft, sondern

vom Theologischen, Eschatologischen, Philosophischen her Einordnung und Bewertung empfängt; darum ist die wichtigste und entscheidenste Frage des deutschen Symbolismus die geistige Erfassung der Antichristlehre, weil in ihr das letzte theologische Verständnis als letztgültiges sichtbar wird. Es ist so recht bezeichnend, daß unsere Zeit Otto von Freising den Ruhm zuerteilt und nicht etwa Gerhoh von Reichersberg, der in der Kraft symbolischen Denkens ihn doch bei weitem überragt, die Größe seines Jahrhunderts viel tiefer und gläubiger zum Ausdruck bringt. Von Gerhoh besonders wird nun ganz offensichtlich, wie stark das historisch-politische Geschehen im Drama lebendig ist, aber nicht als Endzweck, sondern als Anlaß; und die Bewegungen, die zur Dichtung führten, sie sind in jenen überzeitlichen Mächten und Gestalten, wie Kaiser und Antichrist, noch spürbar, aber nicht greifbar, ja sie wollten auch gar nicht greifbar sein. Politische Dichtung ist für diese Zeit, auch noch für Walther staatsphilosophische und geschichtstheologische Darstellung, der aber ein tiefer Zweck innewohnt. Der deutsche Symbolismus, wie die romanische Kunst, sie sind eminent politisch, das ist auf das Reich bezogen. Jede große Dichtung, jede Kunst, jede Symbolik hatte den existentiellen Bezug zum Reich, als metaphysischer und göttlicher Ordnung in der Welt. Das Drama, wie die Kunst der Salier, wie Walther, das war, bei Gott, nicht eine Angelegenheit ästhetischen Genusses, nein, diese Kunst bedeutete höchstes erzieherisches Ethos, bedeutete Sprache, war dazu bestimmt „mitzukämpfen für die Reinheit des Christentums und besonders für die Größe des Kaisertums" (19). Und damit tritt unser Dichter im tiefsten gleichwertig neben den großen Erzieher der Nation, den prophetischen Rufer im Reich und zum Reich, den Wächter der Ordnung, das Gewissen der Zeit, den Nomotheten als geheiligten Boten Gottes, Walther von der Vogelweide. Ja ist Walther im Grunde nicht der Künder am Abend der Epoche, in deren Höhe unser Dichter steht? Walther ist umfassender, lebensbezogener, sein erzieherischer Wille greift ein in die jeweilige politische Situation (20), seine Sprache erhebt sich stets in den großen Entscheidungen seiner Zeit, aber im tiefsten denkt er noch mittelalterlich. Das Weihnachtsfest von 1199, der Bürgerkrieg zwischen Philipp und Otto, die Heimkehr Ottos von Rom, all das ist Geschichte, wie sie im Ludus nicht möglich wäre, aber sie ist doch nur zutiefst Anlaß, jene große metaphysisch-religiöse Ordnung immer wieder herauszustellen, die sich in gleicher Weise wie unserem Dichter im Römischen Kaisertum deutscher Nation manifestiert, wie sie als Reich aller gesellschaftlichen Ordnung, der ritterlichen Kultur der abendländischen Welt zu Grunde liegt. Das Bewußtsein vom Reich und jener Unitas ecclesiae ist das große Verbindende, das letzte Gemeinsame bei jenen großen deutschen Symbolikern, bei unserem Dichter oder bei Walther. Hier wird ganz offenbar ein Sein, ein Ordo angenommen, hier steht das Reich als objektive Gegegenheit, als Gottesschöpfung, nach der es sich auszurichten galt und die niemals von Menschen geschaffen wird. Das Reich ist immer da, wie Gott immer da ist und für den Menschen bleibt nur die Aufgabe, den Gott, das Reich, letzte ewiggültige Werte in der Zeit zur Darstellung zu bringen. Gerhoh, Otto von Freising, unser Ludusdichter, Walther, es sind alle eminent politische Menschen, politisch aber als Aufgabe von oben, als renovatio, als restitutio orbis, nicht als Verwirklichung von Menschlichbedingtem, Zeitlich-zufälligem. Der Reichsgedanke ist niemals für diese Zeit ein politisches Programm, eine Ideologie, eine Weltanschauung, die es nun in den Machtordnungen und Machtverhält-

nissen durchzusetzen gilt, sondern das Reich ist schlechthin Gottes-Weltordnung, in der und durch die der Sinn eines jeden Volkes, jedes einzelnen erfüllt wird. Und wenn der Dichter unseres Dramas seinen deutschen Kaiser so handeln läßt, wenn er die Hyprocriten so sieht, den Antichrist spürbar glaubt, so steht immer wieder dahinter der Glaube an jenen persönlichen, in Christi König- und Priestertum, in Kaiser und Papst, in Reich und Kirche sich darstellenden Gott, dessen Ordnungen und Schöpfungen zu wahren sind, wenn das Ziel allen Seins erreicht werden soll. Es ist das gleiche Bewußtsein, was Walther kaiserlicher als den Kaiser selbst macht, was ihm jene übermenschlich-überzeitliche Konturen gibt, „fronebote" Gottes zu sein, Vogt Christi, Prophet und Künder.

Die Zeit des Salischen zum Staufischen nun ist zugleich der Übergang von der Frühzeit und ihrer Unitas in miles und Clericus zu ihrer Trennung in weltliches Rittertum und spirituelle Kirche. Das Salische drängte auf diese harten Entscheidungen hin. Und dieses die Entscheidung-fordernde, dieser harte Ernst des Entweder-Oder, wie er uns aus den Steilwänden des Speyerer Doms anblickt, in der Schwere seiner Gewölbe spürbar wird, er ist das Lebensgefühl auch unserer Dichtung. Der Dichter aber entschied sich als echtes Kind seiner Zeit noch für jene Feudalkirche, wenn er für die „saeculares praelati" eintritt; er lebt noch in jener echten Spannung von Weltlichem und Geistlichem, wie es dem germanischen Reichsethos entsprach. Aus seinem feudalen Empfinden heraus lehnte er sich auf gegen die Neuerung, wie sie in Cluny, in Bernhard, auch in Gerhoh sichtbar wurde, und erkannte sicher und instinktiv, daß damit jene eigentümlich-mittelalterliche Welt, die miles und clericus in eins sah, bedroht war. Somit steht der Dichter in der Scheitelhöhe der Zeit des Mittelalters, während in Walther das Neue schon klar und greifbar ist. Auch Walther steht ohne Zweifel innerhalb jener Ecclesia, jener abendländischen Christenheit, die Papst und Kaiser als Häupter anerkannte, aber er steht im schroffsten Gegensatz zu unserem Dichter, wenn er verlangt, daß der Kaiser die Pfaffen samt und sonders von ihren Kirchengütern verjagen soll, wenn er über die Konstantinische Schenkung klagt. Walther setzt mit seiner Forderung der armen spirituellen Kirche, eines reinen Urchristentums, jene Linie fort, wie sie Bernhard und Gerhoh von ihrem päpstlichen Standpunkt aus vertraten. Er zieht gleichsam für seinen Kaiser die Konsequenz aus den Forderungen der Reformpartei und setzt nun an die Stelle des Reichs mit seinen beiden gleichgewichtigen Häuptern, wie es symbolhaft der Aufzug des Ludus zeigt, ein Reich als „selbständige, eigenrechtliche staatliche Theokratie mit e i n e m Gipfel, einem Primat", wenn er Gott das Himmelreich, dem Kaiser die Erde zudiktiert (21). Während der Dichter so in seinem Spiel noch echter Zeuge des Mittelalters ist, jenes germanischen Landeskirchentums, jener christlichen Feudalkirche, jener gemischten Öffentlichkeit, treibt Walther jenes Spannungsgefüge von weltlichem und geistlichem Faktor, jene Einheit und Freiheit der Kirche, auseinander. Der germanische Gewaltgeist, wie er in jener kühnen Forderung nach unbedingter spiritueller Freiheit in dem Kardinal Humbert sichtbar wurde, wie er wieder aufleuchtet bei den größten und tiefsten deutschen Symbolikern, in Gerhohs großem Programm der armen und kontemplativen Kirche, oder in der individuellen, persönlichen, kosmischen Gemütsfrömmigkeit und S e e l e n h a r m o n i e zwischen Gott und Welt einer Hildegard von Bingen, all das nimmt Walther auf und greift es in seine große, eine Weltenwende bezeichnende Formel vom

„saelic geist und gotes minne" (22). Denn von Walther ist eben nur noch ein Schritt zu Joachim von Floris drittem Reich des Heiligen Geistes, von der Notwendigkeit erhöhter Spiritualität und einer schroffen Trennung der Kirche und der feudalen Wirklichkeit, der Befreiung der Kirche vom dominium saeculare, von seiner Forderung der praelati regulares, der monastischen Kirchenführer im Gegensatz zu jenen saeculares praelati unseres Spiels. Walther, der prophetische Dichter und Künder, wiederum hundert Jahre vor Dante, scheinbar so konservativ, ist dennoch ein spiritus propheticus ersten Ranges, ist Wegbereiter des Poverello und seiner apostolischen Spiritualität, ist in seinen Kaisersprüchen der Herold Friedrichs II., dieses Vorbild der souveränen Fürstenindividualität der Neuzeit. Walther steht in der Krisis des Mittelalters. Und von Walther her wird noch einmal die geistesgeschichtliche Stellung und Bedeutung des Ludus sichtbar. Der Ludus ist Größe und Höhe einer Zeit, ist, um das Bild zu gebrauchen, die Scheitelhöhe des romanischen Bogens, die Synthese mittelalterlicher Welt. Neben den Propheten der Neuzeit tritt ein gleich großer Bewahrer und Seher in unserem Ludusdichter. Hat er doch erkannt — wir als Nachfahren können so urteilen und können die Bedeutung seiner Dichtung erst ganz begreifen —, daß die Spiritualität, dieser Kampf gegen die Feudalkirche tatsächlich das Antichristliche, das ist den Verfall des Reiches, einleitete, daß sie notwendig die festen Formen einer konkreten, zeitgebundenen Organisation des Kirchen- und Staatslebens auflösen mußte. Der Dichter war, wie wir gesehen, echter Symboliker, aber im Gegensatz zu dem Symbolismus Bernhards und Gerhohs, ließ er sich nicht dazu verleiten, diese intelligentia spiritualis loszulösen von den Realitäten des Blutes, des Reichs, des Kaisertums; der Dichter war im höchsten Sinn Realpolitiker, indem er spürte, daß die Verabsolutierung dieser Spiritualität, die Idealisierung des reinen, armen Urchristentums die Auflösung der Reichskirche, der Verbindung von Kirche und Feudalreich nach sich ziehen mußte. Der Ludus de Antichristo mit seiner symbolischen Reichstheorie und Walther mit seiner Spruchdichtung bedeutet nicht weniger als der Übergang von dem Zeitalter der Symbolik hin zur Scholastik und weiter zu jener philosophischen Renaissance und deutschen Mystik, vom Miles-clerikus über den christlichen Ritter hin zu einem Bürgertum, vom Reich zum Nationalstaat, von der Romanik zur Gotik. Walther ist in diesem Sinn der erhabenste und monumentalste Ausdruck dieser Krisis des Mittelalters, er ist die große Gestalt, in der sich altes und neues bricht, der lebendigste Träger einer Übergangszeit. In Walthers Sprüchen lebt schon die „evangelica religio" des religiösen Individualismus und damit bahnt er unbwußt und ungewollt an die neue Kirchenidee der idealistischen Weltflucht, jene rein innerweltliche Frömmigkeit und Askese, die den Sieg der autonomen Wissenschaft, den absolutistischen Staat der Neuzeit möglich machte. Und von hier aus leuchtet wieder die Größe des Ludusdichters auf, der aus seinem Reichskirchenbewußtsein heraus mit Recht in der Neuerung den Verfall und die Auflösung erkannte. Ich möchte nicht hier Größe gegen Größe ausspielen, Walther ist als Kind seiner Zeit zu nehmen wie auch der Dichter unseres Spiels, aber dennoch dürfen wir heute sagen, daß der Dichter unseres Ludus in seinem Kampf gegen die Spiritualität der Erkenntnis Ausdruck gab, daß ein Eliteideal, das persönliche Erlebnis irgendeines philosophischen oder religiösen, auch politischen Genies nicht auf eine Volksgemeinschaft, eine Reichswirklichkeit ausgedehnt werden kann. Wollte der Dichter Reich und Kirche als lebendige

Volkswirklichkeit, so mußte er Front machen gegen allen gesteigerten Individualismus. Wenn wir heute wissen, daß „die individuelle Frömmigkeit Franzens zugleich das Haus der Kirche in der Neuzeit gestützt und wider Willen das mittelalterliche Kirchenreich gestürzt hat“ (23), so fällt ja von hier aus das erste Licht auch auf die Bedeutung der Ludusdichtung, die Größe und den weitschauenden staatsphilosophischen und reichstheologischen Blick seines Dichters. Und noch eine Wesenstruktur wird sichtbar, wenn der Ludusdichter neben Walther tritt. Wir schreiben immer „Ludusdichter“ und kennen ihn gar nicht. Zwar ist er Gestalter und Former, wie wir gesehen haben, aber müssen wir ihn kennen, legen wir Wert darauf, seine Persönlichkeit zu umreißen? Will der Dichter selbst genannt sein? Das ist das Entscheidende: hier ist der Ordo noch so mächtig, die Hierarchie der Werte noch so unberührt, der Mensch noch so eingelassen in gläubigen Dienst, daß selbst die große Persönlichkeit darauf verzichtet, ihren Namen zu nennen. Und dem gegenüber Walther?! Uneingeschränktes Selbstbewußtsein — „man wird mich immer bei den Edelsten finden“ —, von sich selbst zutiefst überzeugt, Erzieher der Nation, Richter über Kaiser und Fürsten, Klausner, Wächter und Engel. Der Sagetrieb der salischen Kunst, in der die Persönlichkeit stets dienend unter dem Überformalen stand, hat sich bei Walther zu einem erzieherischen Willen ausgebildet, der das Gesetz der eigenen Persönlichkeit, noch ausgerichtet nach dem Gottesgesetz, einer Welt aufzwingen möchte, sich berufen fühlt, die Kirche und das Papsttum vor dem „unpäpstlichen Papst“ in Schutz zu nehmen (24). Wie weit ist der Weg von jenem Ludusdichter, der ganz vor seinem Werk zurücktritt, bei dem die geschichtliche Stunde nichts gilt vor dem Überzeitlichen bis zu dem Walther, der sich selbst nennt, der niemals loszutrennen ist von seinem Werk und der geschichtlichen Situation. Wie nah steht damit Walther und sein Werk, sein Dichtertum und sein Weltbild dem religiösen Individualismus, wie er vollendet seine Geburt erlebt in dem Spielmann und Sänger Gottes, den die eigene unmittelbare, religiöse Erfahrung von der Vermittlung der Kirche und der Zeitform unabhängig macht, der sich unmittelbar zu Gott weiß, wie nahe und gleichsam erfüllend Walthers Selbstherrlichkeit gegenüber einer ganzen Welt, jener neuen Genialität des bürgerlichen Menschen in Franziskus und seinem die sozialen Schranken, dem ständischen Ordo durchbrechenden: adorabor per totam terram. Der Dichter des Ludus wußte sich noch in jenem Ständestaat des Feudalismus, er kannte noch das Priestertum an und seine Würde auf Grund von Lehramt, Weihe und Stand innerhalb des Gottesreiches; mit Walther aber setzt ein und ist schon zu einem guten Teil vollzogen jene Wendung von der liturgisch-aristokratischen Frömmigkeit zu jenem volkstümlich-franziskanischen Priestertum, dessen Wirksamkeit nicht ist secundum auctoritatem sed secundum laborem. Glaubte der Ludusdichter noch, daß der Bestand des Reichs, das Heil des Volkes nur mit den feudalen Prälaten gesichert sei, so ist für die neue franziskanische und dominikanische Volksseelsorge dieses feudale Prälatentum nur eine Erschwerung, dessen Fehler und Schwächen demütig hingenommen werden müssen. Noch einmal aber geht die Spannung des Dramas und das Wesen dieser in ihm lebendigen Welt auf vom Kaiserbild Walthers her. Walther ist im Grunde doch schon der Künder jenes Messiaskönigs, wenn er dem Kaiser die Erde zur Herrschaft übergibt, er ist der Zerstörer jener germanischen Reichskirchenwirklichkeit, indem er den geistlichen Öffentlichkeitsfaktor abdrängt in jene arme Urkirche; er macht in seiner Triade und Heptade gegen

den Papst ein Kaisertum Friedrich II. erst möglich, ein Kaisertum nicht als Abbild des Königtums Christi, sondern über dem eher der wundermächtige und furchtbare Gott steht, aber nicht mehr der christliche Vater-Gott. Und dieses Kaisertum ist im tiefsten verschieden von jenem Kaiserbild unseres Spiels. Legte dieser Endkaiser der christlichen Prophetie seine Krone, sein Imperium an heiliger Stätte nieder, bekundete so der Kaiser am tiefsten sein Amt als Dienst, als Auftrag vom Gottkönigtum Christi her, so setzte sich Walthers Kaiser zu seinen zwei Kronen noch die dritte auf. Leuchtete das Wesen des Kaisertums bei unserem Dichter im tiefsten im Akt der Demut auf, in dem Bewußtsein von ministerium und officium, in jenem echt germanisch-christlichen Sinn, so setzt sich dieser Waltherkaiser tatsächlich an die Stelle Christi als diesseitiger Autokrator. Damit aber tritt an die Stelle jener germanisch-christlichen Reichsauffassung und Königsmystik, jenes Kaisers per gratiam Dei, der antik-heidnische Imperator, der semper Augustus der Römer, der glückhafte Triumphator, tritt neben die pax und iustitia im Augustinischen Sinn, im Sinne des Endkaisers, die Iustitia im spätantiken Sinn einer absolutistischen Rechtsgewalt. Der Dichter als Sohn des 12. Jahrhunderts, des deutschen Symbolismus vermochte nur d a s Antichristliche zu spüren und entwarf seherisch, aus der Tradition über seine Zeit hinwegeilend, das Ende der mittelalterlichen Welt in dem Auftreten seines Antichrist. Und wahrhaftig, die Gestalt seines Spiels sollte sich erfüllen. Noch keine 100 Jahre waren seit jenem Weltgeschehen auf der Bühne vergangen und nun war tatsächlich Dichtung Wirklichkeit geworden. Nun war die Zeit reif geworden, nun war sie angetreten zu ihrer letzten und gewaltigen Aristie in den beiden Häuptern von Christ und Antichrist. Nun erst war d e r Antichrist da, „jene Bestie voller Namen der Lästerung", nun erfüllte sich das Antichristliche in Friedrich II., wenn er sich zu einer Christusähnlichkeit steigert, zum „Gesalbten des Herrn", dem gleich einem Messias ein „parate vias" zugerufen wird. Nun hat sich der Antichrist des Ludus endlich individualisiert, jene Höchstform der Macht und Herrschaft angenommen in Friedrich als dem dominus mundi, dem adoratio gebührt. Und endlich wird die seherische Größe dieser Dichtung sichtbar, das Wort wahr gemacht, daß, solange deutsches Kaisertum, auch die Freiheit der Kirche gesichert sei: denn parallel jener Kaiserentwicklung geht die Wende des Papsttums von einem religiösen Öffentlichkeitsfaktor i n n e r h a l b der Reichskircheneinheit zu einer völkerrechtlichen Auktorität, die nur noch auf einer Ebene steht mit einer staatlichen Auktorität.

Gerade von Walthers politischer Spruchdichtung wird so die geistesgeschichtliche Bedeutung der Ludusdichtung, die Größe und Tragweite dieser Reichsdichtung im tiefsten Sinn sichtbar. Wenn wir aber nach diesem geistesgeschichtlichen Aspekt der Frage der politischen Dichtung im besonderen wieder nähertreten, so mag nach dem Vorausgegangenen klar sein, daß der Ludus als Dichtung eines deutschen Symbolismus, für den die letzte Frage die geistige Erfassung der Antichristlehre darstellte, nicht der Ort sein konnte für aktuelle politische Geschehnisse. Im Gegensatz zu Walther und noch mehr zum Erzpoeten lebt der Ludus ganz in diesem symbolischen Reichs- und Kirchenverständnis, steht in jenem letzten überzeitlichen Geschehen, in einer religiösen, auf das Schicksal von Reich und Gemeinschaft, niemals auf ein persönliches Schicksal, ausgerichteten Welt. Es geht dem Ludus nie um einen Individualismus, um politische Genies, die Weltgeschichte machen, nicht um Kämpfe, politische Spannungen, Kreuzzüge, hohenstaufische Hoftage, sondern

es geht ganz einfach um das H e i l, das Heil des Reichs, der Gemeinschaft, und in sie eingeordnet, des Einzelnen. Nicht das große Einzelschicksal wie im frühgermanischen Heldenlied, sondern wie im germanischen Mythus das Völker- und Weltschicksal rückt in letzter Entscheidung in den Mittelpunkt des Geschehens. Dazu aber kommt jene Gottesoffenbarung, jene apokalyptische Gläubigkeit des hohen Mittelalters, jene eschatologische Erwartung, die immer auf das Allgemeine, die letzten tragenden göttlichen und dämonischen Mächte des Weltgeschehens ausgerichtet, über alles Individuelle, Geschichtlich-besondere hinausgehen mußte. Heilsgeschichte, Apokalypse, Tradition, Gottesoffenbarung, all das umreißt die Welt, aus der der Ludus lebt, in die alle Geschichte letzthin einströmt. Alle Geschichtswirklichkeit wurde von der Macht des theologischen Denkens, von der Gläubigkeit des Zeitalters, von Reichs- und Kirchenbewußtsein sogleich hineingenommen in jene letztgültige Glaubenswirklichkeit. Der Ludus ist aus diesen geschichtstheologischen und geistesgeschichtlichen Gründen allein schon jener Zeit des deutschen Symbolismus zuzuweisen, der Zeit, für die jenes germanisch-christliche Reichsethos noch lebendig war. Erst mit der oben aufgezeigten Auflösung von Reich und Kirche, mit der Zersetzung des Glaubens an jene Unitas ecclesiae könnte neben das dem liturgischen noch so verwandte Spiel der Spruch und das Lied treten, das aber, jene Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie abdrängend, in die politische Welt unmittelbar eingriff. Bewegt sich der Ludus so notwendig im allgemeinen als letztgültiger Realität, so bringt Walthers Spruchdichtung die neue Wirklichkeit des geschichtlichen Ereignisses. Aber gerade bei Walther ist der Übergang interessant: Der immer stärker werdende Individualismus läßt ihn Philipp persönlich feiern, aber noch als Idealbild eines objektivgültigen Kaiserbildes. Ja, diese Objektivität, die sich noch immer für Walther im Ordo als Gottesschöpfung gründet, läßt ihn sich von Ottos Persönlichkeit mehr und mehr distancieren. Er berührt sich hier völlig, echt mittelalterlich, mit unserem Ludusdichter, bei dem alle Individualität nichts bedeutet vor der allem Personalen vorausgehenden Idee von officium und ministerium. Der Glaube an das Reich als gottgesetzte Wirklichkeit, als Weltordnung ist bei Walther noch unerschütterlich; dieser Glaube ist sein Erbe, das ihm seine mittelalterliche Welt mitgab. Aber die ganze Breite der geschichtlichen Ereignisse, wie sie in seiner Dichtung sich widerspiegeln, ist doch das Zeichen des neuen Wirklichkeitssinns, des neuzeitlich Geschichtlichen Bewußtseins. Zwar löst sich Walther noch nicht entscheidend aus der Gegebenheit und Tradition, in der unser Dichter noch gläubig steht, er zerstört nicht völlig die Ordnungen des mittelalterlichen Denkens, aber er i n d i v i d u a l i s i e r t sie, er hebt die dogmatische Gebundenheit nicht auf, er überwindet sie aber gleichsam in seiner neuen subjektiven Frömmigkeit, wie er ebenso das höfische Minneideal nicht verwirft, es aber zu einer Personliebe gestaltet aus der Kraft des eigenen individuellen Erlebens. Wir haben schon oben zur Genüge herausgestellt, daß auch der Ludusdichter aus dem eigenen d e u t s c h e n Reichsbewußtsein heraus schafft, aus dem Individuellen heraus gestaltet. Und in Verehrung der Nation, in dem Stolz auf Germanien als „Unser Land" sind beide Dichter gleich groß, wie sie beide unsterbliche Zeugen sind von deutscher Kaiserherrlichkeit und germanischem Sendungsbewußtsein. Aber darin liegt wieder der Unterschied, daß das Persönliche, Blut und Ehre der Nation, Größe des deutschen Kaisertums seine Hinordnung und Einordnung erfährt in jene Unitas ecclesiae und ihr Schicksal. Alles Individuelle, alles geschichtlich Be-

sondere tritt nie frei zu Tage, sondern ist immer eingelassen in Heils- und Reichsgeschichte. Wenn wir aber dennoch dem Ludus eine politische Bedeutung geben, ihn als politische Dichtung ansprechen, so tun wir das aus der großen und tiefen Einstellung, die diese Dichtung mit der Kunst der Zeit verband, die ihr Wesen, ihre Form durch D i e n s t besaß. Es ist die Kunst, die auch wir wieder brauchen! Hier ist zwar keine außen- oder innenpolitische Zielsetzung; diese Dichtung entspringt nicht dem Auftrag eines klugen Politikers, der den Dichter beauftragt, durch sein Gedicht Barbarossa noch fester in seine politischen Pläne in bezug auf Unteritalien einzuspannen (25), sondern, indem der Dichter Überzeitliches sagte, göttliches Geschehen veranschaulichte, geboren aus der tiefsten Sorge um Reich und Nation, d i e n t e er dem Volke, erhielt er das Reich, hemmte er den Verfall, stützte er die Ordnung. Hier verfolgt die Dichtung politische Absichten von größter Tragweite, hier wird Dichtung noch nicht von einem Erzkanzler mißbraucht, in den Dienst einer politischen Aktion gestellt, zur „Zweckdichtung" erniedrigt, sondern hier sagt Dichtung noch Werte aus, die über allem Tagesgeschehen das Ganze von Reich und Nation bewahren: iustitia und pax, „fride unde reht". Dieser wesentliche Unterschied von deutschem Kaisertum in unserem Spiel und jenem staufischen Imperialismus, wie er dem Lied des E r z p o e t e n zum Preise Kaiser Friedrichs das Gepräge gibt, ist von denen nie gesehen worden, die den Ludus de Antichristo dem Erzpoeten zuschreiben wollten. Es ist doch eine völlig verschiedene Welt, dieser deutsche Symboliker und dieser klare, dem Antiken so nahestehende, weltfrohe lyrisch-heitere Geist des Erzpoeten. Es wird dabei völlig übersehen, wie G. Luhde mit Recht schreibt, „daß in dem Mysterienspiel ein ganz anderes Seelentum am Werk ist, als es in dem Gedicht des Erzpoeten hervortritt" (26). Hier steht sich gegenüber die Tiefe einer symbolisch-romanischen — der Ludusdichter ist kein Gotiker, wie Luhde meint — Reichsauffassung, geboren aus eschatologischer Erwartung, und die Weltgewandtheit eines fürstlichen Hofdichters, der Mönch des hohen Mittelalters und der Vorbote der Renaissance und ihrer antiken Welthaltung. Vom Erzpoeten und Walther her tritt so noch einmal das Wesen der Dichtung zu Tage wie auch ihre Größe, die auch unsere Größe wieder ist: der Dienst am Reich der Deutschen.

Von jenem mittelalterlichen Reichs- und Kirchenbewußtsein her und seinem eigenen politischen Denken, wie es vielleicht am gültigsten für die Dichtung der Ludus darstellt, kann nun im letzten Kapitel die Auseinandersetzung mit der Literatur folgen.

3. Kapitel:

Die Auseinandersetzung mit der Literatur.

Einer geschichtssüchtigen Zeit mußte am meisten daran gelegen sein, aus dem Drama selbst die Zeit der Entstehung unseres Spiels festzulegen. Man ging historisch zu Werke und endigte selbstverständlich mit rein geschichtlichen Tatsachen. Man glaubte wahrhaftig schon der Dichtung gerecht geworden zu sein, wenn man sie sauber untergebracht hatte in der historischen, politischen und literarhistorischen Ordnung. Es ist ein Zeichen für die Wandlung unseres Denkens, daß man heute die Frage der historischen Einreihung am Ende behandelt, zumindest aber erst dann versucht, wenn das Wesen der Dichtung einigermaßen erkannt ist. Es konnte nicht genügen, wenn man das Drama für sich betrachtet, an geschichtliche Ereignisse anlegte. Denn es mußte sich dann aus dem Wesen der Dichtung ergeben, daß man eine große Zahl von verwandten Ereignissen zwar zur Hand hatte, die eben recht und schlecht paßten. Man muß sich schon der Mühe unterziehen, die Dichtung aus ihrer Welt heraus zu begreifen, von der Zeit- und Weltanschauung der Epoche her, vor allem aus ihrer religiösen, theologischen, philosophischen Tiefenschicht, aus den Grundbegriffen von Offenbarung, Eschatologie, Tradition, Autorität, von jenem Glauben an Reich, Kirche, Nation; und dann ist die Aufgabe wenigstens erkannt, ist man auf dem rechten Weg, der zum Ziel führen kann. Aber mit rein historischen Methoden und historischem Wissen läßt sich nun einmal nicht mittelalterliche Geistesgeschichte treiben, auch keine ältere Germanistik, und man redet sicher am Wesen einer eschatologischen Dichtung vorbei.

Natürlich standen Reichsübergabe, Kreuzzug, Hypocriten, subtilitas der Franzosen im Mittelpunkt der Erörterung und von jedem der aufgeführten Begriffe her glaubte man den Weg finden zu können zum Dichter und der Zeit der Entstehung. Schließlich stimmten die Gelehrten so wenig überein, daß die Entstehung der Dichtung in der ziemlich großen Spanne von 1140 bis 1190/91 gesucht wurde (1). Es wäre nun recht töricht von mir, wollte ich meine Arbeit damit krönen, etwa einer achten Meinung eine neunte folgen zu lassen. Ich würde meinen Nachfolgern nur noch eine größere Mühe bereiten, als ich sie hatte, durch die Fülle der Meinungen hindurchzukommen. Ich erachte es eher als ein Verdienst meiner Arbeit, eine gewisse Zahl von Meinungen ad absurdum zu führen, zumindest bewiesen zu haben, daß eine genaue historische Festlegung des Dramas aus seinem Wesen heraus unmöglich ist. Michaelis möchte nun das Drama nicht allzuweit entfernt haben von der Wirksamkeit des heiligen Bernhard (vergleiche oben meine Gegenüberstellung Bernhard und Ludusdichter): „Ich persönlich möchte

es noch vor die unglückliche Wendung des zweiten Kreuzzugs setzen. Jedenfalls erscheint es mir ein Trugschluß, sich durch den majestätischen Gesamteindruck des Kaisers im Ludus die Gestalt Friedrichs I. suggerieren und von da aus durch weitere historische Erwägungen sich in die Frühzeit des Rotbart zurückdrängen zu lassen, wo er noch gar nicht der war, als der er im Gedächtnis der Menschen fortlebt" (2). Aber diesen „Trugschluß" vertritt nun Scherer: „Wenn man sieht, wie entschieden der römisch-deutsche Kaiser des Dramas die Oberherrschaft über alle Könige in Anspruch nimmt, wie auch der Griechenkaiser zu einem Könige degradiert wird, wie der Papst nur als stumme Person im Gefolge der Ecclesia auftritt, so wird man am meisten an dei Tage Reinalds von Dassel und an die Zeit nach dem Fall von Mailand (1162) erinnert, wo nach dem Archipoeta der griechische Kaiser vor Friedrich zitterte, wo Länder wie Frankreich und England als Provinzen des Reiches und ihre Herrscher als reguli oder reges provinciales bezeichnet und der Papst als bloßer Reichsbeamter, der Kaiser als alleiniger Regent der Kirche angesehen wurde" (3). Im Sinne Scherers meint auch K. Hampe: so echt historisch — und nur historisch! — entsteht nach ihm der Ludus aus der Stimmung, die Barbarossa auf der Höhe seines kriegerischen Ansehens nach der Niederwerfung der Mailänder verbreitete. Neben den Versen des Erzpoeten sei der Ludus „die gediegenste und reifste dichterische Frucht jener Tage" (4). Vetter kann ebenfalls nicht umhin, das Drama in Verbindung zu setzen mit den beiden Höhepunkten der Regierung Barbarossas um 1160 und — damit kommt er in die Nähe von Zezschwitz — den Vorbereitungen des Kreuzzugs also etwa um 1188. Der Gedanke der kaiserlichen Weltherrschaft „ist niedergelegt in dem lateinischen Spiel vom deutschen Kaisertraum, worin der Kaiser die Weltherrschaft beansprucht, Jerusalem erobert und im Tempel daselbst seine Krone niederlegt, dieweil Christus allein Kaiser sein soll". Wenn sich Vetter auch nicht der Meinung Zezschwitz anschließen möchte: „Wenn es einen Moment deutscher Geschichte gibt, der die Entstehung unseres Dramas vom Römischen Kaisertum deutscher Nation innerlich (!) und allseitig motiviert, so ist's der Mainzer Kaisertag von 1188" (5), so meint er doch, daß nichts gegen eine Abfassung der Dichtung in der Zeit kurz vor dem Kreuzzug spreche. Vielmehr könnte „ die Bedrohung des christlichen Königreiches zu Jerusalem durch den bisher gefährlichsten Feind, den Kurden Saladin, recht gut den Anlaß geboten haben, den alten Mythus vom Antichrist ... aufzugreifen und den König von Babylon an der Wiege des Christentums bekämpfen zu lassen". Somit käme Vetter glücklich in das Jahr 1187. Gegen die Meinung von Golther, der das Spiel 1168 ansetzt (6), spricht nach Vetter der Umstand, daß Mailand und die Lombarden nicht genannt sind. Dann kommt auch Fr. Vetter zu seinem resignierenden Fazit: „Wir werden uns bescheiden müssen, die Entstehungszeit des Stückes nicht genau bestimmen zu können, eben weil ein Dichter zu uns spricht". Daneben aber nimmt er doch als „sicher" an, daß das Drama zu Lebzeiten Kaiser Friedrichs verfaßt ist (7). S. Aschner schließlich grenzt den allzu weiten Raum ab, indem er annimmt, daß dem noch später schreibenden Dichter „die verzweifelte Epoche von 1190/91" vorgeschwebt habe (1). Das ist in großen Zügen das recht verworrene und diffuse Ergebnis der Forschung, das in seiner Gegensätzlichkeit, seiner Fülle an entgegengesetzten Meinungen das beste Zeichen dafür ist, daß man am Wesen der Dichtung vorbei gesehen hat. Es hieße noch einmal den Weg der Untersuchung zurücklegen, wollte man in extenso zu den Ergebnissen der For-

schung Stellung nehmen. Die Antwort und Richtigstellung der oben angeführten Ansichten findet sich schon in der vorausgehenden Untersuchung, wie der Beweis, daß der Ansatz der bisherigen Forschung das Wesen der Dichtung nicht erkannte. Obwohl Scherer und mit ihm die angeführten Forscher das Ziel nicht erreicht haben, so gibt dennoch Scherer die gangbare Methode an, um die Zeit der Entstehung in etwa zu bestimmen: „Wir müssen das Spiel mit seinen Quellen vergleichen, und nur was sich diesen gegenüber als eigentümlich erweist, kann uns einen Anhalt bieten, um die Zeit der Entstehung zu bestimmen und den Verfasser zu charakterisieren" (8). Ich habe diesen Weg eingeschlagen, aber von den Quellen her wurde der Ludus schon als eschatologische, auf Offenbarung, Apokalypse, Tradition zutiefst aufruhende Dichtung erkannt, und nicht als ein historisches Schaustück, wie die gesamten oben genannten Forscher mehr oder weniger annahmen und damit das Wesen der Dichtung völlig verkannten. Es geht primär nicht um Verherrlichung des hohenstaufischen Kaisertums, überhaupt nicht um Geschichte in irgendeiner Form, sondern hier ist Reichsdichtung, Kirchendichtung, eschatologische Erwartung. Solange man nicht erkennt, daß theologisches Reichsbewußtsein, symbolisches Kirchenverständnis das Wesen der Dichtung ausmacht, wie wir immer wieder herausstellten, das mit Geschichte im modernen Sinn aber auch garnichts zu tun hat, solange führt auch die Frage der historischen Entstehung, die in dieser präzisen Art gestellt, nur der Ausdruck des Unverständnisses ist, zu keinem befriedigenden Ende. Aufbau, Anlage des Dramas wurde schon von Augustinus her sichtbar, war schon völlig klar nach der Behandlung der Methodiusapokalypse. Das Kaiserbild war schon umrissen vom Gottesstaat her, war zumindest klar in Bezug auf den nationalen, germanischen Einschlag von Karl dem Großen, dem germanischen Reichsethos, dem salischen Kaisertum her. Das gleiche galt für den Antichrist wie für seine Hypocriten, deren Wesen völlig klar lag schon nach Behandlung der Adsotradition. Apokalypse und Sibylle kannten schon den Zug des Kaisers nach Jerusalem. Und letzte auch individuellste Züge wie die Worte der Hypocriten empfingen letztes und gültigstes Licht vom deutschen Symbolismus des 12. Jahrhunderts her. Das Wesen und die universale Bedeutung des Dramas, seine religiöse, geistesgeschichtliche, politische Bedeutung sie war ganz sichtbar, und ich hoffe auch überzeugend, ohne den frühen Barbarossa, einen Mailänder Sieg, einen Hoftag von 1188, einen zweiten oder gar dritten Kreuzzug. Das W e s e n d e s S p i e l s verbietet es einfach, seine Motivierung vom rein Geschichtlichen her zu leiten. Vielmehr leitete sich die Haltung etwa Barbarossas auf dem Mainzer Hoftag, die ja äußerlich die größte Ähnlichkeit mit der Dichtung aufweist, vom Spiel her, das ist aus der Welt des Glaubens, des Reichs- und Kirchenbewußtseins. Das Kaiserbild des Dramas stand als Ideal, geboren aus jenem germanischen Reichsethos, weit über dem geschichtlichen Barbarossa. Nicht das Kaiserbild erfährt seine Füllung von Barbarossa, sondern Barbarossa empfängt seine Gestalt, seine Form, sein Tun von jenem, für eine ganze Zeit gültigen Kaiserbild des Spiels. Die Forschung kehrte aus Unkenntnis des Wesens mittelalterlicher Weltanschauung das Verhältnis von Dichter und Kaiser geradezu um. Daß der so national und kaiserlich eingestellte Dichter an den jungen, kräftig emporstrebenden Barbarossa gedacht haben könnte, das will ich noch nicht einmal leugnen, ist aber ein völlig unwesentlicher Gedanke; aber das Kaiserbild, der Glaube des Dichters an Reich und Sendung war lebendig, ohne daß nun der Herrscher kam und es verwirklichte. Dieses

Kaiser- und Reichsbewußtsein war da, wie wir nachgewiesen haben, lange bevor man an ein hohenstaufisches Kaisertum dachte. Und es wäre müßig, noch einmal die völlig verkannte Parallele von Ludusdichter und Archipoeta richtig zu stellen. Es scheint mir aber, daß man vom Erzpoeten her, — selbst Walther und sein Verhältnis zu seinen Kaisern hätte die Forschung eines anderen belehren können, — voreilig, ohne Kenntnis der geschichtstheologischen Zusammenhänge auf unser Spiel geschlossen hat, und so zu diesen typisch modernen Ergebnissen kam. Ich kann meine Darlegungen bezüglich des Verhältnisses von Dichter und Kaiser nur auf die neuesten Untersuchungen von W. Kamlah stützen: „Der Imperator des Ludus zeigt nicht einen einzigen Zug (!), der nicht aus der Tradition seine volle Erklärung fände, von einer konkreten Gestaltung dieser Figur über das in der Überlieferung Gegebene hinaus findet sich bei genauem Zusehen keine Spur und daran wäre doch allein erkennbar, daß der Dichter Friedrich I. im Auge hatte. Mag er also Barbarossa für den geweissagten Endkaiser gehalten haben, in der Ausführung der Imperatorgestalt hat er davon jedenfalls nichts gesagt" (9). Ich kann das Drama nicht aus dem deutschen Symbolismus und seiner geistigen Erfassung der Antichristlehre herauslösen, kann ihm nicht sein eschatologisches Gepräge nehmen und darum kann ich es nicht in direkten Bezug setzen zu Friedrich I.. Denn, indem es aus einer apokalyptischen Tradition lebt, ergibt sich die Konsequenz, daß jede zeitgeschichtliche Anspielung auf Personen und Ereignisse „Deutung geoffenbarter Weissagungen auf die Gegenwart des Verfassers wäre und damit eine aktuell apokalyptische Auslegung dieser Gegenwart als der Endzeit der Weltgeschichte" (10). Damit wäre also Barbarossa der Endkaiser, wäre seine Herrschaft zugleich die Höhe des Reichs, hätte in dieser höchsten Macht-Kulmination schon den Beginn des Zerfalls erreicht. Und das alles nach dem glänzenden Sieg über Mailand, oder nach dem glänzenden Mainzer Hoftag? Man verwickelt sich nur immer wieder in Widersprüche, wenn man sich nicht dazu versteht, den Dichter in der Zeit Gerhohs zu belassen, dichtend aus der Tradition und jenem symbolischen Reichsverständnis, sowie aus den uns ausdrücklich bezeugten, trüben, das Ende der Dinge fürchtenden Stimmungen etwa bei Otto von Bamberg, Otto von Freising, Gerhoh u. a. Eine persönliche Anwendung der Weissagung war für jenes 12. Jahrhundert, für jene symbolischen Denker unmöglich, eben aus ihrer theologischen und geschichtsphilosophischen Geisteshaltung heraus. So wenig wie es angeht, den in die Renaissance hineinragenden Erzpoeten in Verbindung zu setzen mit dem Dichter in der Höhe des Mittelalters, ebenso verfehlt ist es, die Christ-Antichristfrage in der Krisis des Mittelalters auf die Ludusdichtung des symbolischen Zeitalters anzuwenden. Die „offenkundige Zurückhaltung" in Deutungsversuchen, die sich der Dichter nach Kamlah auferlegt, hat also zutiefst ihren Grund in der geistesgeschichtlichen Situation der Zeit. Was schon oben im Verhältnis von Antichrist und Dichter gesagt wurde, gilt auch hier: der Dichter denkt ebensowenig daran, in einem bestimmten Kaiser den Endkaiser der Apokalypse zu sehen, wie er den Antichrist bezeichnet. Endkaiser, Antichrist in personaler Verwirklichung setzt eine völlig andere Welt und vor allem Geistessituation voraus, als das Reichsbewußtsein der salischen Epoche. Der Endkaiser steht für den Dichter ja überhaupt nicht im Mittelpunkt, sondern nur das Antichristliche, und mit Antichrist und Propheten gehört der Endkaiser in den eigentlich endgeschichtlichen Raum, der aber zur Zeit erst spürbar, aber noch lange nicht wirklich

ist. Was an Geschichte im Spiel sichtbar ist, das ist eben das Antichristliche und alles andere geht auf Kosten der Tradition, der mittelalterlichen religiösen Welt, aber eben niemals auf das Konto der hohenstaufischen Geschichte. Das gleiche gilt für den Kreuzzug.

Der Offenbarungsgehalt, das Dogma, die Tradition ist ja selbst geschichtlich. Das symbolische Verstehen, die Geschichtsauffassung des Mittelalters, sie wurzelt doch zutiefst im Grunddogma dieser mittelalterlichen Welt in der Inkarnation des Logos. Die Menschwerdung Gottes ist ja in sich Geschichte, ist in der Zeit, immer mit der Zeit und bleibt Geschichte bis zu ihrem Ende. Ebenso gehört der Glaube an die „Eschata" notwendig zur Welt und ihrem geschichtlichen Ablauf, gehörte der Ludus als Spiel von den letzten Dingen zur Geschichte, zur Zeit und ihren Geschehnissen. Aber das Besondere des Kreuzzuges etwa verliert seine Konturen vor dem tragenden Sinn der Welt- und Universalgeschichte, deren Ziel und Sinn gar nicht darauf gerichtet ist, möglichst eine genaue geschichtliche Darstellung des Kreuzzuges zu geben. Der Ludus ist in diesem Sinn keine Darstellung geschichtlicher Fakten, sondern auch sein Sinn ist zutiefst „die Scheidung der Geister, das Heil jeder einzelnen Seele, der Person, und die Offenbarung des Reiches Gottes, der Gloria Dei" (11). Scherer scheint mir das Kreuzzugsproblem im wesentlichen richtig zu beurteilen: „Daß der Kaiser seine Krone in Jerusalem ablege, forderte die Überlieferung. Der Dichter mußte aber motivieren, wie der Kaiser nach Jerusalem käme, und dafür liegt im allgemeinen nichts näher, als Verhältnisse anzunehmen, welche mit den Vorbedingungen und Durchführung eines Kreuzzuges Ähnlichkeit haben' (12). Schon bei der Behandlung der Tradition stellten wir das heraus. Das Wesentliche ist selbstverständlich, daß der deutsche Kaiser die Heiden besiegen und seine Krone an heiliger Stätte niederlegen wird. Ganz unabhängig von einem Kreuzzug ist die Scene aus der Tradition zu erklären. Aber nun taucht die Frage auf, wer sind denn nun die anstürmenden Heiden. Dazu meint nun Kamlah: „Man hat nicht beachtet, wie einfach sich diese Scene aus Apok. 20,8 erklärt, wo es von den Völkern Gog und Magog heißt: circuierunt castra sanctorum et civitatem dilectam. Gog und Magog sind auch bei Adso die zuletzt sich empörenden Heiden" (13). Dazu ist aber zu bemerken, daß die tiburtinische Sibylle den Ausbruch dieser Völker nach der Reichsübergabe bringt, er gehört nicht in das Geschichtliche, sondern in das Endgeschichtliche (14). Ebenso verlegt die Apokalypse diesen Einbruch dieser mythischen Völker nach der Wiederherstellung des Weltfriedens, sie werden da vom Fürsten Michael besiegt. Die Kamlah'sche Deutung könnte insofern nur gestützt werden, als nach der Apokalypse vor dem allgemeinen Weltfrieden die Söhne Ismaels ausbrechen und die Bewohner Israels um ihrer Sünden willen bedrücken. Ich möchte unter diesen Heiden nicht die Völker der Endzeit sehen, sondern die geschichtlich greifbaren Bedränger Jerusalems, insbesondere die Gegner der griechischen Herrschaft, deren Schutz für die heiligen Stätten auf das abendländische Kaisertum und Papsttum übergegangen war.

Es ist dazu über die Tradition hinaus die Geschichte ganz deutlich sichtbar in dem lateinischen Königtum von Jerusalem, dem „rex hierosolimorum". Aber wie kein bestimmter Kaiser, aber doch salisches oder frühstaufisches Kaisertum sichtbar ist, so ist also auch hier irgendwie eine Kreuzzugssituation vorausgesetzt, ohne daß man auf einen bestimmten geschichtlichen Kreuzzug

mit Sicherheit schließen könnte. Wie der Kaiser kein weinberauschter Potentat, keine karolingische Eroberernatur, sondern der Defensor fidei des germanisch-christlichen Reichsbewußtseins, so ist auch hier nicht mehr die römische Situation von 350, oder die Herrschaft der Araber in Syrien, sondern dem Dichter hat ohne Zweifel bei der Behandlung der Tradition die Situation des geschichtlichen Kreuzzuges vorgeschwebt. Gerade während der Zeit Ottos von Freising bestand für die lateinischen Besitzungen die größte Gefahr. Nachdem schon Edessa gefallen, bestand die Möglichkeit, daß die Seldschucken den ganzen schmalen Küstenbesitz der Lateiner aufrollten. Gerade im Spätherbst 1145 gingen dringende Hilfsgesuche nach dem Abendland. Und man könnte so ruhig die Einwirkung auf die Tradition annehmen. Wenn aber neben der „seldschuckigen Charybdis", die also den Dichter beeindruckt hätte, eine „byzantinische Scylla" stand, so berührt diese das Drama wieder überhaupt nicht —, sondern es setzt gerade eine politisch schwache Situation von Byzanz voraus. Das Drama konnte sie auch nicht berücksichtigten, weil die Autorität der Tradition für den Dichter größer ist, als die der Geschichte. Es wird auch hier jener staatstheologische, reichsphilosophische Aspekt immer wieder sichtbar, der für das Geschichtich-Tatsächliche das Auswahl- und Beurteilungsprinzip ist. Hier wird keine geschichtliche Objektivität angestrebt, sondern hier will dem Reich, dem Kaisertum gedient werden!, dem deutschen Kaisertum des 12. Jahrhunderts. Der Geist des Jahrhunderts ist spürbar, der Raum dieser Unitas ecclesiae ist da, aber auf das Besondere, das Zufällige, das Bedingte konnte und wollte diese große Dichtung verzichten. Und darum, weil eine größere, gültigere Welt den Dichter und seine Zeit beherrscht, darum ist es immer müßig, die große Dichtung in den zufälligen Ablauf der Geschehnisse einzuspannen. Man leidet und muß mit allen rein geschichtlichen Aspekten Schiffbruch leiden: der Kaiser des Ludus besiegt die Heiden, richtet seine Herrschaft in Jerusalem auf, es war der Kaiser, der im Glauben, in den eschatologischen Erwartungen des Volkes lebte; dagegen ist der geschichtliche Kaiser des zweiten Kreuzzugs eine vom Unglück verfolgte Figur, der Hohenstaufe ertrinkt auf eine sehr unheroische Art, noch ehe überhaupt das Ziel erreicht ist. Der apokalyptische Glaube, die Tradition verlangt aber den Sieg über die Heiden und dieser Autorität folgend, verläßt der Dichter den geschichtlichen Raum, der ihm ohne Zweifel Züge echten Lebens lieh, der aber dann verlassen wird, wo eine höhere Realität ihr Recht fordert. Die Dichtung strebt in eine Gültigkeit, die der Geschichte vorgegeben ist. Die Geschichte wird nach dem Glauben der Zeit einmal diese Welt des erwartungsvollen Glaubens erfüllen, es kommt einmal der Kaiser, der an sich die Weissagung erfüllt, es kommt einmal der Antichrist; dann erst fallen Geschichte und Eschatologischer Glaube zusammen, dann hat sich die Zeit erfüllt. Aber noch liegt ein Zwischenraum zwischen Glaube, der in die Zukunft strebt, und der Geschichte des hic et nunc. Aber der Gaube, die apokalyptische Frömmigkeit der Zeit eilt dem Geschehen immer voraus, treibt es ängstlich und hastig dem Ende zu.

Wer aber vermöchte zu entscheiden, was nun wieder der Tradition zuzuschreiben ist, oder dem Einfluß der kaiserlich gesinnten Einheitspartei (vergeiche oben!), wenn unser Dichter doch ganz gegen die Geschichte verfährt, indem die Aktion des sogenannten Kreuzzugs ganz bei dem Kaiser liegt? Die Kreuzzüge gingen doch von der päpstlichen Reformpartei aus. Gregor war der Schöpfer dieser Züge unter päpstlicher Leitung (15), Urban der Ausführer,

Bernhard, der es fertig brachte, den Kaiser gegen sein besseres Wissen zu diesem Unternehmen zu überreden, ihr großer Prediger. Und in der Dichtung kein Papst, — der doch die rechte Seite der Ecclesia hält, damit das Vorrecht des Geistlichen von dem Symboliker zuerkannt bekommt —, auch kein nutus des Papstes an den Verwalter des weltlichen Schwertes. Es mutet sehr Waltherisch an, wenn hier dem Papst überhaupt kein Raum gelassen wird, ihm die Berechtigung in Bezug auf den Kreuzzug völlig abgesprochen wird, oder ist, was ich ebenso für möglich halte, der Einfluß der Tradition hier noch herrschend, die ja auch keine Rolle des Papstes kennt, sondern das Weltschicksal unmittelbar an den Kaiser knüpft? Es liegt auch hier wieder ungeschieden Tradition und persönliche Einstellung des Dichters nebeneinander, so daß man auf ein abschließendes Urteil, gerade was die Rolle des Apostolicus in der Dichtung angeht, verzichten muß. Die komplexe Art der Dichtung verbietet es, den Dichter unbedingt in die Nähe Walthers, in die Reihe mit dem Erzpoeten zu stellen, wie anderseits, ihn noch verhaftet sein zu lassen der byzantinischen Tradition. Der Dichter ist deutscher Symboliker, steht im Brennpunkt der verschiedensten Mächte und Strömungen, die genial in das symbolische Ganze der Dichtung gebannt sind, deshalb aber gerade die Bloßlegung und saubere anatomische Trennung unmöglich macht. Denn die Figuren sind nichts mehr als Repräsentationen von geistigen Mächten, ihr Tun, ihr Handeln, die Art ihres Auftretens nur Ausdruck für metaphysische Ordnungen, religiöse, philosophische, politische, geistesgeschichtliche Verhältnisse innerhalb des Reichs als regnum permixtum, als Ordo, als Gottesordnung. Ganz ausgerichtet auf das Sacrum Imperium, wird die Geschichte nur in ihren ewig-gültigen Ordnungen, in ihren das Schicksal des Reichs entscheidend beeinflussenden Bewegungen in der Dichtung sichtbar. Alle causae secundae, die Dynamik der Zweitursachen tritt für dieses symbolische Jahrhundert zurück vor dem Erfassen der letzten Ordnungen; alle visibilia werden von der Kraft des religiösen Glaubens hinaufgenommen in die invisibilia, zum letzten tragenden Sinn der Welt, zur Gloria Dei: Laudem dicite Deo nostro (V. 638).

Es bleibt nun noch der Versuch, das Problem der Hypocriten abschließend zu behandeln. Ihr Wesen habe ich oben zu umreißen versucht, sie sind das Antichristliche in der Zeit. Sie bilden daher für die Forschung der günstigste Ausgang, von dem aus der Persönlichkeit des Dichters nahezukommen ist. Und nun beginnt analog der Verworrenheit in der Frage nach der Entstehung das Rätselraten um die „Heuchler". Die Tatsache, daß der König von Jerusalem sich anklagt, voreilig den Einflüsterungen der Heuchler nachgegeben zu haben, ist für Scherer der Grund, historische Verhältnisse anzunehmen: „Man könnte unter den Heuchlern etwa die Hospitaliter verstehen"; und er stützt sich dabei auf Röhricht, der in seiner Geschichte der Kreuzzüge unter den hypocritae nicht nur Hospitaliter verstehen will, sondern auch Templer oder gar die syrischen Barone (16). Eine weitere interessante, aber in sich unmögliche Ansicht vertritt Michaelis. Der Dichter hätte sich, indem er den Ausfall gegen die „viri falerati" den Hypocriten in den Mund legt, gegen die weltlichen Prälaten erklären wollen. Sein Bemühen, diese seine These durch eine Goethische Haltung zu stützen, ist nur der allzu klare Ausdruck, daß er das Wesen der Antichristlehre nicht erfaßt hat (17). Sein Verdienst aber liegt darin, daß er den Dichter in die Nähe Bernhards rückte, von dem, wie ich oben dargelegt habe, er sich allerdings unterscheidet,

aus dessen Zeit aber die Dichtung allein zu begreifen ist. Das Verhältnis von Geschichte und Tradition kehrt auch er um, wenn er die Behandlung der Juden in der Dichtung beeinflußt sehen möchte von jener gewaltigen Predigt Bernhards, „mit der Bernhard 1148 die große rheinische Judenverfolgung zum Stillstand brachte" (17). Wenn er dann gegenüber der Tradition fortfährt: „Es ist unfaßbar, daß das alles dem Dichter nur so passiert sein soll, weil Adso diesen Zug z u f ä l l i g hat", so kann nach dem Vorausgegangenen nur gesagt werden, daß es nicht angeht, die wesentlichen, auch für die Behandlung der Juden vorbildlichen Züge der Tradition als „zufällig" zu bezeichnen, nur um eine These zu stützen, ebenso die ganz klar ausgesprochene kaiserlich-feudale Gesinnung des Dichters in Zweifel zu ziehen, um ihn, den Dichter nämlich, einem Cisterziensisch beeinflußten Reformklerus zuzuweisen. Schon an anderer Stelle ist weiter seine Meinung abgewehrt worden, daß die Hypocriten gutgläubige Anhänger der Hypocrisis wären (18). Hypocriten sind Vorläufer des Antichrist (19), sie werden seductores (20) genannt, wie schon oben herausgestellt. In diesem Sinne entscheidet sich auch Kamlah (21), der mit Recht „seductores" von „seducti" unterscheidet. Letztere sind die, die im Dienste des Antichrist pro fide zu kämpfen glauben, es sind die christlichen reges, die „redeuntes ad fidem", die am Ende in den Schoß der Kirche zurückkehren. Die seductores aber gehören zu den „fugientes" nach der Vernichtung des Antichrist (V. 633) und dies sind die „Heuchler" als ministri satanae. Dagegen stellt schon Scherer klar heraus: der Dichter ist der Freund der weltlichen Prälaten (22); weiter kommt meiner Ansicht nach Creizenach dem Problem sehr nahe: „Bei den Hypocriten dachte der Verfasser offenbar an die Männer der Kirche, welche danach strebten, unter den Geistlichen, die keinem Mönchsorden angehörten, eine strengere Zucht, vor allem ein kanonisches Zusammenleben einzuführen" (23). Damit ist mit Recht das Problem angeschlagen, das ich schon oben ausführlicher behandelte: der Dichter und seine Zeit. Gegenüber der rigoristischen Reform Gerhohs, seiner Entrüstung über die Spiele als Liebhabereien der entarteten Kleriker, diesen Aufführungen als Vorzeichen des nahenden Antichrist bemerkt Creizenach sehr geistvoll: „Es klingt fast wie eine Antwort auf solche Vorwürfe, wenn in unserem Drama die schleichenden Hypocriten als Herolde des Antichrist erscheinen, wenn sie den Zustand der Kirche beklagen und verkünden, die weltlichen Kleriker seien Gott verhaßt" (23). Es sind genau jene Heuchler, wie sie auch Anselm von Havelsberg sieht. Er ist nicht gerade freundlich jenen Reformen gegenüber gesinnt, aber was er an ihnen rühmt, das sind genau die Merkmale unserer Hypocriten: demütiges Auftreten, Liebe zur heiligen Armut, brünstige Frömmigkeit (24). Es hieße nur noch Gesagtes wiederholen, würde ich noch einmal die feudale, kaiserliche Haltung dieses deutschen Symbolikers, unseres Dichters herausstellen. Aber meine These erfährt eine weitere interessante Vertiefung von diesem O r d e n s p r o b l e m aus. Denn als Mönch des Tegernseer Benediktinerklosters gehört er zu denen, die den Neuerungen von Frankreich her entschiedenen Widerstand entgegensetzten. Zwar war jener kluniazensische Geist von weltgeschichtlicher Bedeutung in jenem Orden der grauen Mönche, und seit der Mitte des 12. Jahrhunderts war der Cisterzienser Orden zu einer der bedeutendsten Korporationen der Kirche geworden; aber wir wissen auch, daß sich in Deutschland kein einziges Benediktinerkloster freiwillig der Reform angeschlossen hat. Und es trifft sich glänzend und bestätigt geradezu meine Meinung, wenn mit den modernae institutiones, von denen Otto von

Freising über Tegernsee spricht (25), die Einrichtungen der Cisterzienser gemeint sind. So werde ich wohl nicht fehl gehen, wenn ich unseren Dichter unter den alten Mönchen suche, die der Neuerung nicht nur mißtrauisch begegneten, sondern sie für höchst verderblich hielten. Sein Benediktinisches Ordensideal konnte darum den Dichter nicht zu einem Anhänger Bernhards machen, wie Michaelis will, sein großer an die Ausmaße Walthers erinnernder Blick für Reich und Nation paßte schlecht zu dem neuen Mönchsideal Bernhards. Sein kämpferisches, germanisches Ethos stand der kontemplativen Art französischen Mönchtums fremd gegenüber, sein ausgeprägter Nationalstolz mußte sich auflehnen gegen das Übergewicht des romanischen, des französischen Elementes, wie es für ihn spürbar wurde durch Besetzung rein deutscher Konvente durch französische Mönche, durch Visitationen deutscher Klöster durch französische Äbte. Unser Dichter dachte noch viel zu germanisch, feudal, national, kaiserlich, zu konservativ, als daß er wie Gerhoh ein Gegner der Säkularkleriker hätte sein können, ein Lobredner auf die neuen Regularkanoniker.

Aus diesem deutschen Nationalstolz heraus, aus dem instinktiv sicheren Gefühl dieses großen Konservativen, daß nun nicht mehr Deutschland die erste und entscheidende Rolle in der abendländischen Christenheit spielte, sondern sie an Frankreich abtreten mußte, entspringt zutiefst der Haß, der ihm die Franzosen zu Wegbereitern des Antichrist werden ließ. Die französische „s u b t i l i t a s" ist es nach den Worten des Antichrist gewesen, die ihm ermöglichte, den Thron zu besteigen. Im Verhalten vom deutschen Kaiser in der Dichtung (V. 99 ff.) wurde schon die politische Situation, die Spannung von Nationalstaat und Reich sichtbar. Wie vor allem die Entwicklung der Karlslegende in Frankreich zeigt, macht sich gerade zur Zeit des Dichters ein starkes Selbstbewußtsein innerhalb der französischen Nation breit, das in einer anspruchsvollen, an die ruhmreiche Karolingische Tradition anknüpfenden Kaiserpolitik seinen Ausdruck findet (26). Der Dichter, überzeugt von dem römischen Kaisertum deutscher Nation, die Kanonisation Karls des Großen in Aachen — im bewußten Gegensatz zu St. Denis — gleichsam vorwegnehmend, läßt deutsches Reichsbewußtsein, universales Kaisertum siegreich sein über nationales Königtum. Zu diesem Kontrast des Deutschen zum Frankenkönig meint Creizenach: Hierbei „hat der Dichter die politische Parteileidenschaft in einer Weise hervorteten lassen, daß dadurch leider der große Zug entstellt wird, der sonst durch die Dichtung geht" (27). Dagegen möchte ich nur sagen, daß der Glaube an die Sendung der Deutschen doch etwas anderes ist als Parteileidenschaft, und selbst die Ungerechtigkeiten lieben wir an den großen Menschen. Hier gilt das Wort Goethes, das auch für Walther gültig ist, die großen Menschen sind immer ungerecht.

Neben diesem politischen Gegensatz, der aber zutiefst ein geschichtstheologischer Gegensatz ist, besteht dann dieser g e i s t e s g e s c h i c h t l i c h e, wie er in den Hypocriten sichtbar wurde, weiter in dem Problem der s u b t i l i t a s. Der Gegenschlag der Spiritualität bedeutete das Aufkommen der neuen Wissenschaft, die neue Art der dialektischen Methode die das Zeitalter der Scholastik einleitet und in die philosophische Renaissance weiter geht. Der neue Geist, wie er seine glänzendste Verkörperung in Abälard findet, wird in Frankreich und Italien begeistert aufgenommen, findet naturgemäß in den deutschen Symbolismus des 12. Jahrhunderts kaum Eingang. Hier rang der deutsche Geist um die großen Synthesen seiner Reichsauffassung und

stand fremd gegenüber der überwiegend formalen Richtung des französischen Geistes, hier in Deutschland rang man aus der Geborgenheit des gläubigen Besitzes um die religiösen metaphysischen Probleme, dort treibt man Wissenschaft, dogmatische Methoden, Theologie, hier stand man in der großen Zusammenfassung von Geschichte und Offenbarung zum geschlossenen Weltbild, zur Reichswirklichkeit, zu jener Unitas ecclesiae, dort begann man mit der neuen Methode der Forschung, der neuen Weisheit, an deren Anfang interrogatio und dubitatio, Frage und hypothetischer Zweifel rückte. Interessierte den deutschen Symbolismus und mit ihm den Ludusdichter das Handeln Gottes mit der Welt, das Schicksal des Reichs als Gottesordnung, so mußte dieser Zeit, diesem Dichter die Beschäftigung mit scholastischen Disziplinen als Gefahr und Neuerung erscheinen. Daß der Dichter in dieser Dialektik der Franzosen, ihrer Subtilität eine Verfallserscheinung sieht, ein Antichristliches, das verbindet ihn mit den ersten Deutschen seiner Zeit. Wir kennen den besorgten Ernst eines Rupert von Deutz gegenüber diesen neuen dialektischen Distinktionen, wie sie die Schüler Anselms von Laon und Wilhelm von Champeaux nach Deutschland brachten, die Zurückhaltung Gerhohs gegenüber dem Siegeszug der scholastischen Theologen, überhaupt die ablehnende Haltung Deutschlands in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Der große Versuch des deutschen Symbolismus, eine einheitliche Auffassung von der Heilsgeschichte und damit ein Verständnis des Weltverlaufs zu erreichen, wurde ja auch tatsächlich durch die kirchliche Entwicklung und die Macht der romanischen Welt gehemmt und erstickt. So ist es nun am Ende ein Beweis für die Richtigkeit meiner Annahme: der Dichter gehört in diesen deutschen Symbolismus, ist nur von ihm aus zu begreifen, wenn wir die gleiche Haltung unseres Dichters bei dem oben schon genannten Honorius von Autun wiederfinden: starke Abneigung gegen die Dialektik, sie ist eine gefährliche Kunst, sie macht stolz und unsinnig, sie gilt im wörtlichen Sinn als eine W a f f e d e s A n t i c h r i s t (!), wer sich ihr hingibt ist verloren (28). Seine Schriften wurden, wie wir wissen, am eifrigsten in Deutschland gelesen, und wer würde nicht für sehr wahrscheinlich annehmen nach dem Vorausgegangenen, daß der Dichter auch ihn kannte, in seiner ureigensten Schöpfung der Heuchler — w i e sie gesehen sind nota bene! — von ihm beeinflußt worden ist. So erfährt das Problem der Heuchler, mit dem geistesgeschichtlich eng verbunden ist, das Problem der subtilitas, eine befriedigende Erhellung und Lösung von jenem deutschen Symbolismus und seinem Verhältnis zum französischen Geist her. Die Lösung dieses Hypocritenproblems gibt uns nochmals die Möglichkeit, den Dichter möglichst in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts dichten zu lassen. Das Wesen der Dichtung verhindert eine Zahlenangabe, aber um wieviel wichtiger ist es, am Ende festgestellt zu haben, aus welcher Welt des deutschen Mittelalters diese für uns Deutsche ewig gültige, in ihrem germanisch-christlichen, deutschen Gehalt unsterbliche Dichtung geboren wurde.

Schluß.

Es liegt im Wesen der Dichtung, ihrer Größe, ihrer religiösen, völkischen, geistesgeschichtlich-politischen Weite, daß meine Arbeit ein Versuch bleiben mußte. Ich habe im Gegensatz zu einer rein philologisch-positivistischen Methode mich bemüht, die Grundkräfte aufzuweisen, aus denen die Dichtung ihr eigentliches Leben genommen, den Glauben und jene symbolische Weltschau der Zeit herauszustellen, die allem Geschichtlichen als Erstursache vorausgeht. Es mußte daher meine Aufgabe sein, eine W e l t darzustellen, die Mannigfaltigkeit der religiösen Strömungen und geistigen Entwicklungen, die Tiefe subjektiver Frömmigkeit und die Macht eschatologischer Erwartung, den unerschöpflichen Reichtum der rassischen Substanz, die geschichtsbildende Kraft der Volksseele. Wollte ich dem Wesen der Dichtung näher kommen, so gelang das nur aus i h r e r Welt. Und diese Welt war die Welt des deutschen Hochmittelalters. Die Kapitel „Der Dichter und die Tradition" und „Der Dichter und seine Zeit" konnten nur Versuche sein, jene Welt zu umreißen, aus der das Wesen der Dichtung, ihre ganze Weite und Größe aufleuchten konnte. Christlicher Glaube, eschatologisches Denken, Augustinische Weltschau, Prophetie und Sage waren der Raum, in dem das Drama erst sinnvoll stand, allseitiges Verstehen empfing. Deutsches Kaisertum, germanisches Reichsbewußtsein, deutscher Nationalstolz waren in gleicher Weise notwendige Stützen für die Wesenserfassung. Unitas ecclesiae, deutscher Symbolismus, der Kampf um Einheit und Freiheit, war schließlich die Welt, aus der das Drama und sein Dichter bluthaftes Leben, geschichtlich-greifbare Wirklichkeit erhielt, die Probleme einer befriedigenden Lösung entgegengeführt werden konnten. Erst beim Aufriß dieser Welt und ihrem schließlichen Abschluß im geschichtlich und zeitlich Besonderen konnte die Verbindung zum Spiel geschaffen werden, die Gehalte des Spiels ihren rechten Ort im Gesamt der geistigen und völkischen Wirklichkeit empfangen. Aber wie eine Dichtung, wenn sie in so umfassender Weise wie unser Drama Ausdruck einer Zeit ist, nicht nur auf einer Vergangenheit, einer Tradition aufruht, sondern auch zukunftserfüllte Gegenwart in sich begreift, so empfing die Dichtung schließlich vollstes und geradezu neues Licht von der Betrachtung der der Dichtung folgenden Zeitlage. Von hier konnte noch einmal besonders deutlich der geistesgeschichtliche Ort des Spiels herausgestellt werden. Sowohl die überraschende Lösung der aufgeworfenen Probleme, wie die im Hinblick auf ihre komplizierte Struktur befriedigende Deutung, darf mir als beste Rechtfertigung des Ganges meines Versuches dienen. Ich hoffe nämlich mit einem Versuch einer geistesgeschichtlich-weltanschaulichen Betrachtung, die das Gesamt des Lebens eines Volkes einbezieht, und dieses Volk als „Voraussetzung der Existenz und Wirksamkeit von Ideen" nimmt (A. Hitler, Rede zum Abschluß des Reichsparteitages 1935),

den Ort erreicht zu haben, von dem aus allein dem Drama Gerechtigkeit widerfahren kann, der nicht von vornherein die Sicht auf bestimmte Seiten des Gegenstandes ausschließt. Möchte die Arbeit selbst der beredtste Zeuge dafür sein, daß ein rein philologisch und historisch orientierter Ansatz nicht zum Ziele führen konnte, die Wesenserschließung des Dramas im Gesamt nicht zu leisten vermochte. Mit der Bemühung aber W e l t darzustellen, der als Letztes und Schöpferisches der Glaube eines Volkes zu Grunde liegt, leuchtet nun zugleich die ganze Schönheit und Erhabenheit dieses Spiels auf. Und Größe und Bedeutung des Spiels im deutschen Mittelalter herauszustellen, das sollte ja auch Sinn der Arbeit sein.

In unserer großen Zeit, in der wir alle aufgerufen sind, unser Bestes einzusetzen für unsere Volkwerdung, da muß das Ziel und der Sinn auch einer Dissertation höher liegen als lediglich in der Forderung einer trockenen Objektivität und Wissenschaftlichkeit. Die Treue zum Gegenstand, der Wert der philologisch-positivistischen Methode wird zwar immer ihre Geltung behalten müssen, will darüber hinaus der Sinn unserer heutigen wissenschaftlichen Arbeit erreicht werden: Glaube, Geist, Leben in der Geschichte unseres d e u t s c h e n V o l k e s sichtbar zu machen und so der völkischen Einswerdung zu dienen. Größte Objektivität und höchste Wahrheitsliebe ist eben beste Voraussetzung für diesen Dienst, für dieses Bekenntnis zu Volk und Nation. Und unser Drama, es dürfte wohl eins der erhabensten Zeugnisse unseres deutschen Volkes sein! Dieser Dichter, er ist auch uns Heutigen Mahner und Vorbild; Mahner zum Reich der Deutschen und ihrer Sendung für den Frieden der Welt, Vorbild in seinem maßlosen Stolz auf deutsches Kaisertum, in seiner Liebe zu seinem Volk. Dieses Drama, indem es aus überzeitlichen ewigen Quellen des Volkes seine Kraft schöpfte, ist auch uns lebendiger Aufruf für das Ewige und Gültige unserer Aufgabe: in einem vom Chaos des Materialismus und Bolschewismus bedrohten Abendland Hort des Friedens zu sein, Wahrer echter Kultur, Schützer göttlicher Ordnung. Das ist seine Größe, daß es einen Mythus unseres Volkes gibt, den Glauben an die eigene Sendung, der unserem Volk in seinen großen Zeiten, in den Zeiten völkischen Besinnens und nationalen Erwachens immer eigen war, den Glauben an die eigene Größe und die Verpflichtung für den Ordo, den tätigen Frieden in der Welt. Vollsten Sinn aber hätte auch meine wissenschaftliche Arbeit, wenn sie so, in dem Aufweis des Ewig-Gültigen unseres deutschen Wesens, der unsterblichen Sendung der Deutschen, einen bescheidenen Beitrag geliefert hätte für die geistige Grundlegung unserer völkischen Weltanschauung, wenn sie in ihrer Art die höchste Forderung unseres Führers erfüllt hätte: den Dienst an Volk und Nation.

Literaturnachweis.

Literatur zur Einleitung.

1. R. Froning, D. Drama d. Mittelalters I. S. 111; Dt. Nat. lit. Bd. 14.
2. Odo Casel, a. a. O., S. 10.
3. Vgl. Wilhelm Molsdorf, Christl. Symbolik der mittelalterl. Kunst, Hiersemanns Handbücher Bd. 10. Lpzg. 1926.
4. A. Dempf, Sacrum Imperium S. 229.
5. Vgl. Hans Naumann, Höfische Kultur, „die Bedeutung der Form"", S. 34.
6. Odo Casel, a. a. O., S. 19.
7. A. Perger, a. a. O., S. 68.
8. Creizenach, a. a. O., S. 80.
9. Vgl. W. Meyer, Gesam. Abhandl. zum m. a. Rhtyhmus I, 1905, S. 152.
10. W. Kamlah, a. a. O., S. 558.
11. L. Wolff, a. a. O., S. 281.
12. R. Stumpfl, a. a. O., S. VI.
13. R. Stumpfl, a. a. O., S. 75.

1. Kapitel. Der Dichter und die Tradition.

1. Summa c. gentes 2, 12.
2. Gundolf, Stef. George. Berlin 1930, S. 135.
3. Goethe an Eckermann v. 29. 1. 1826.
4. Für Quellenfragen: Gerh. v. Zezschwitz: „Die altkirchlichen und byzantischen Quellen für die Kaiser und die Antichristsage", in „Vom römischen Kaisertum deutscher Nation", Leipzig 1877, S. 35—84.
5. Dempf, Sacr. Imp. S. 120.
6. Dempf, S. 130.
7. Ernst Bernheim, a. a. O., S. 4.
8. Augustinus. De civ. Dei XI, cap. 13.
9. Ich zitiere das Drama nach der Ausgabe von Zezschwitz in seinem oben angegebenen Werk. S. 217 ff.
10. Bernheim, a. a. O., S. 29.
11. Augustinus l. c. XIX 13.
12. Vergl. Bernheim, a. a. O., S. 33.
13. Vergl. Bernheim, a. a. O., S. 67.
14. Bernheim, S. 68.
15. Vergl. Atzberger, Gesch. der altchr. Eschatologie, S. 606 f.
16. Vergl. F. Kampers, Die Sibylle von Tibur und Virgil. Hist. Jahrbuch, Bd. 29, 1908.
17. Bernheim, a. a. O., S. 70.
18. Das Verhältnis von Geschichte und Tradition ist später unten eingehender zu behandeln, hier muß das Allgemeinste genügen.
19. Vergl. Bernheim, S. 70; über „Antichrist und eisernes Zeitalter"", S. 70—97.

20. Aug. De civ. Dei XX. 19.
21. E. Wadstein, a. a. O., Jahrg. 39, N. F. Bd. 4, S. 128.
22. E. Sackur, a. a. O., S. 106 f.
23. Vergl. Vetter, a. a. O., S. 320, Anm. 3.
24. Bernheim, S. 74.
25. Gerhoh: De investigatione Antichristi v. 1162/63; Otto: 8. Buch der Weltchronik.
26. Die nähere Auseinandersetzung später, im nächsten Kapitel: Der Dichter und seine Zeit.
27. In seinem Stuttgarter Vortrag von 1877, S. 4, 28, 29.
28. Bernheim, S. 75.
29. Sackur l. c. S. 105.
30. Michaelis, a. a. O., S. 83.
31. Sackur l. c. S. 87.
32. Dieses äußerst wichtige Merkmal bei Paulus 2. Tim. 3, 5, „habentes speciem quidem pietatis, virtutem autem eius abnegantes".
33. Vergl. Bernheim, S. 93, Anm. 4, 5, und S. 94, Anm. 1.
34. Vergl. oben die allg. Ausführungen über das Drama.
35. Vergl. F. Vetter, S. 321, Anm. 1.
36. Nach 2. Thess. 2, 4, oder Ps. Meth.
37. Luc. 16, 8.
38. Vergl. Bousset, Antichrist, S. 77 ff.
39. Joh. 8, 44.
40. Vergl. F. Kampers, Kaiserprophetien ... S. 13 ff.
41. Vergl. Em. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jes. Christi. II. Leipzig 1886. . 797
42. F. Kampers, S. 22 ff.
43. F. Kampers, S. 27.
44. F. Kampers, S. 32.
45. Vergl. Zezschwitz, a. a. O., S. 48 u. Anm. 73.
46. Mth. 24, 30.
47. Angeführt bei Zezschwitz, a. a. O., S. 56 f.
48. Zezschwitz, S. 50.
49. Vergl. dazu Zezschwitz, S. 41; dagegen F. Kampers, S. 57; A. Dempf, a. a. O., S. 255; E. Sackur.
50. Migné pat. lat. 116, 779 f.
51. Kampers, . 34.
52. Dempf, S. 256.
53. Ps. 77.
53a. Vergl. den Königsritus anläßl. d. Krönungsfeier Karls II. 869 von Hinckmar v. Reims, M. G. L. L. Kap. 11, 456 u. 61.
54. 1. Cor. 15, 24—28.
55. Vergl. H. Naumann, German. Schicksalsgl., S. 22 ff.
56. Naumann, S. 24.
57. Nach der Übersetzung von Karl Simrock, Die Edda, die ältere und jüngere, nebst den mythischen Erzählungen der Skalden, übersetzt und mit Erläuterungen begleitet, 2. Aufl. (1888), S. 11.
58. a. a. O., S. 12.
59. Man vergl. die Beziehung. nordischer Religiosität (Luther Kierkegaard, K. Barth) zu Augustinus.
60. F. Kampers, S. 43.
61. Kampers, S. 44, 45, Anm. 1; Dempf, S. 256.
62. Vergl. Dempf, S. 133 f.
63. Dempf, S. 137.
64. Vergl. Kampers, S. 55 ff.
65. Kampers, S. 58.

66. K. Hampe, Das Hochmittelalter, Berlin 1932, S. 22; F. Kampers, a. a. O., S. 58.
67. Vergl. Migné, Patrol. lat. CI, 1291—1298, und die wesentliche Übersetzung bei W. Gundlach, Heldenlied der deutschen Kaiserzeit, 3. Bd., S. 811 ff.
68. Ich zitiere Adso nach der Übersetzung bei Gundlach.
69. W. Pinder, Kunst der deutschen Kaiserzeit, S. 16.
70. Vergl. Michaelis, a. a. O., S. 73.
71. Sertillanges, Thomas v. Aquin, 1928, S. 393.
72. Thomas v. Aquin C. G. III, 71; S. th. 48, 2 ad 3.
73. Walther v. d. Vogelweide Lachmann, 1930, S. 195.
74. 1. Cor. 10, 11; u. V. 548 f.
75. Vergl. Vetter, S. 330, Anm. 5.
76. Walther v. d. Vogelw.eide, Lachmann, 8, 16.
77. W. Pinder, Kunst der deutschen Kaiserzeit, S. 40.
78. Vgl. Bousset, Antichrist, S. 132 ff.; Offenb. Joh. 13, 6; Sackur, S. 112.
79. Naumann, German. Schicksalsgl., S. 26.
80. Vergl. Kampers, S. 82 ff.

2. Kapitel. Der Dichter und seine Zeit.

1. Dempf, a. a. O., S. 170.
2. Ich zitiere das Drama wieder nach der Ausgabe von Zezschwitz.
3. Dempf, S. 193.
4. Dempf, S. 201.
5. Hans Naumann, D. Stauf. Ritter, S. 58.
6. Dempf, S. 202.
7. Naumann, a. a. O., S. 80.
8. Naumann, S. 7.
9. Vergl. dazu H. Naumann, „Der Reiter von Bassenheim", a. a. O., S. 47 ff.
10. Dempf, a. a. O., S. 225.
11. Ich folge darin der Dar- und Zusammenstellung bei A. Dempf, a. a. O., S. 229 ff.
12. Dempf, S. 244.
13. Heinrich Lützeler: Die christliche Kunst des Abendlandes, Bonn 1932, S. 51 u. 50.
14. Vergl. dazu W. Gundlach, 3. Bd., S. 764.
15. Günther Müller, a. a. O., S. 688.
16. Otloh, Müllenhoff u. Scherer 1, S. 267.
17. Vergl. dazu Literaturblatt f. germ. u. rom. Philo. 1902. S. 203.
18. Dempf, S. 251.
19. W. Pinder, a. a. O., S. 170.
20. Vergl. Walter Bulst, Politische u. Hofdichtung der Deutschen bis zum hohen Mittelalter. Dt. V. Schr. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch., H. 2, 1937.
21. H. Naumann, Stauf.Ritter, S. 105.
22. Lachmann, 34, 26.
23. Dempf, S. 287.
24. Hans Naumann, Das Bild Walthers v. d. Vogelweide, 1930, S. 8.
25. Gustav Luhde, Der Archipoeta. Düsseldorf 1932, S. 16.
26. Luhde, S. 62.

3. Kapitel. Die Auseinandersetzung mit der Literatur.

1. Vergl. Michaelis, a. a. .O., S. 81, und S. Aschner, Münch, Museum. I. S. 359.
2. Michaelis, S. 81.
3. Scherer, a. a. O., S. 453.
4. K. Hampe, a. a. O., S. 195.

5. Zezschwitz, a. a. O., S. 129.
6. W. Golther, Gesch. d. dt. Dichtg. i. Mittelalt. S. 169.
7. Fr. Vetter, a. a. O., S. 279, 281, 284, 285.
8. Scherer, a. a. O., S. 451.
9. W. Kamlah, a. a. O., S. 71, u. vergl. auch S. 72.
10. Kamlah, S. 37.
11. Th. Haecker, D. Christ u. d. Gesch. Lpzg. 1935, S. 129.
12. Scherer, a. a. O., S. 453.
13. Kamlah, S. 69.
14. Nach Augustin sind Gog u. Magog keine bestimmten Völker, sondern der Inbegriff der „universa civitas diaboli"" (de civit Dei. Ib. XX. cap. 11).
15. Vergl. C. Erdmann, Die Entwicklung des Kreuzzugsgedankens, 1935.
16. Scherer, a. a. O., S. 454.
17. Michaelis, S. 83.
18. Michaelis, S. 75.
19. Bei Otto v. Freising Chron. VIII, Hofmeister, S. 393.
20. M. G. S. S. VI. 214 f.
21. Kamlah, S. 70, Anm. 32.
22. Scherer, S. 450 f.
23. Creizenach, a. a. O., S. 75 u. 76.
24. Dial. I. 10. Migne 188, S. 1156 A.
25. Vergl. A. Hauck, Kirchengesch. Dtschl. 1913, IV, S. 347, Anm. 4.
26. Kamper, a. a. O., S. 74.
27. Creizenach, a. a. O., S. 78.
28. A. Hauck, Kirchengech. Dtschl. 1913, IV, S. 449.

Literatur.

Bernheim, Ernst, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen 1918.

Bousset, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. 1895.

Casel, Odo, Das Christliche Kultmysterium. Regensburg 1932.

Creizenach, Geschichte des neueren Dramas. Halle 1911. I. Bd.

Dempf, A., Sacrum Imperium, München-Berlin, 1929.

Doering, Oskar, Christl. Symbole, Freiburg i. Br. 1933.

Erdmann, Karl, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrh. Zf. f. Kirchengeschichte, 1932, 51. Bd.

Gundlach, Wilh., Heldenlieder d. dt. Kaiserzeit, 3. Bd. Innsbruck 1899.

Hase, Karl, Das geistl. Schauspiel, Lpzg. 1858.

Kamlah, Wilh., Der Ludus de Antechristo, i. Hist. Vjsch. Jahrg. 28. 1933.

Kampers, F., Kaiserprophetien u. Kaisersagen im Mittelalter. München 1895, i. Hist. Abhdl. VIII. Heft.

Michaelis, Zum Ludus de Antichristo, i. Zchft. f. Dt. Altertum, 54. Bd. 1913.

Müller, Günther, Gradualismus. D. Vjschr. Lit. W. 2. 1924.

Naumann Hans, Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934.

Naumann, Hans, Höfische Kultur, Halle (Saale) 1929.

Naumann, Hans, Der staufische Ritter. Lpzg. 1936.

— Das Bild Walthers von der Vogelweide. Berlin-Lpzg. 1930.

Perger, Arnulf, Einortsdrama u. Bewegungsdrama. Wien 1929.

Sackur, E., Sibyllinische Texte u. Forschungen. Halle 1898.

Scherer, W., Zum Tegernseer Antichristspiel. Zfd. A. XXIV (1880).

Schneider, Fedor, Rom u. Romgedanke im Mittelalter. München 1926.

Schultze-Jahde, K., Zum Tegernseer Antichristspiel. Zf. f. Dtschkde. 1932.

Schwietering, Über den liturgischen Urprung d. mittelalterl. geistl. Spiels, Zfd. A. Bd. 62, 1925.

Stammler, Wolfg., Das religiöse Drama im dt. Mittelalter. Leipzig 1925.

Stumpfl, Robert, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas. Berlin 1936.

Vetter, Friedr., Das Tegernseer Spiel vom Dt. Kaisertum u. v. Antichrist, Münchener Museum. 2. Bd. 1913.

Wadstein, E., Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christl. mittelalterl. Gesamtentw. Ztchrft. f. wiss. Theologie, Jhg. 38 u. 39. V. F. 3 u. 4) 1895 u. 1896.

Wolff, Ludwig, Die Verschmelzung d. Dargestellten m. d. Gegenwartswirklichkeit i. geistl. Drama d. dt. Mittelalters, Dt. Vjhrsschr. Bd. VII, H. II. 1929.

Zezschwitz, Gerh. v., Der Kaisertraum des Mittelalters. Leipzig 1877.

— Vom röm. Kaisertum dt. Nation. Leipzig 1877.

Lebenslauf.

Am 6. Juni 1910 wurde ich, Jakob Heinrich Paul Steigleder, in Düsseldorf geboren als Sohn des Landesoberinspektors Paul Steigleder und seiner leider allzu früh von uns genommenen Ehefrau Gertrud Steigleder, geb. Dahmen, röm.-kathol. Konfession, arischer Abstammung. Ostern 1930 legte ich am Hindenburg-Gymnasium in Düsseldorf meine Reifeprüfung ab. Nach 4jährigem Studium der Philosophie und Theologie an den Universitäten Bonn und Innsbruck wandte ich mich 1934 dem Studium der Germanistik und der Geschichte an der Bonner Hochschule zu. Besondere Anregungen in Vorlesungen und Übungen erfuhr ich von den Professoren: Barth, Behn, Braubach, Dyroff, Geyer, Lützeler, Naumann, Obenauer, Oertel, Söhngen. Meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Hans Naumann, gebührt mein besonderer Dank für die so liebenswürdige Aufnahme und Förderung meiner Arbeit. Danken möchte ich auch noch hier Fräulein Leonore Feldmann, für ihre Arbeit an der Schreibmaschine.

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Januar 1938.